مقالات في فلسفة العصور الوسطى

تأليف

ترانس ماركوس

ترجمة

دكتور/ ماهر عبد القادر محمد

١٩٩٧

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الازاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي ت ٥٩٧٣١٤٦

مقالات فى
فلسفة العصور الوسطى

تقـــديم

تعتبر دراسة فلسفة وأفكار العصور الوسطى على درجة كبيرة من الأهمية ، خاصة وأن الفترة الزمنية التى نطلق عليها مصطلح « العصور الوسطى » تصل إلى قرابة الألف عام ، وتلك فترة زمنية طويلة جداً إذا ما قيست بالفترات والعصور الفلسفية الأخرى ، مثل فترة الفلسفة القديمة أو الفلسفة الحديثة . وترجع الأهمية النسبية لفلسفات وأفـكار العصور الوسطى إلى مجموعة من العوامل الهامة والتى من بينها ، أن هذه الحقبة الزمنية شهدت حشداً هائلا من الأفكار والفلسفات المختلفة ذات الطابع التوفيقى التلفيقى ؛ أضف إلى هذا ما تميزت به من تراكم الافكار بصورة أتاحت للفلاسفة فيما بعد أن ينطلقوا إلى آفاق التجديد . وفضلا عن هذا أخذت فلسفات العصور الوسطى بعض الأفكار الفلسفية الهامة من الفلسفة القديمة بتياريها الافلاطونى والارسطى ، كما أخذت أيضاً بنصيب وفير من من الأفكار التى سادت الفلسفة الإسلامية ، وهنا لنا وقفه .

لقد إنتقلت الفلسفة الاسلامية إلى العالم الغربى من خلال الترجمات وحركة النقل التى إنتشرت لدى الغربيين ، وكانت هذه الفلسفة جديدة فى طابعها مختلفة فى مشربها عن الفلسفة اليونانية ، إذ أننا نجد أن فلاسفة الإسلام كانوا يعبرون عن أفكار جديدة أتصلت بالدين فى مسائل كثيرة لم يألفها الغرب من قبل فى إتصاله بالفلسفة اليونانية . كذلك وجدوا فى الفلسفة الجديدة من الأفكار ما يساعدهم على بناء مذاهب فلسفية ، بصورة أعمق مما إعتادوه فى الفلسفة القديمة . ومع هذا فإن بعض الغربيين أخذ بتلك الأفكار وبعضهم حاربها ؛ بل حاربوا الفكر الذى إنحدر إليهم من إبن رشد على وجه الخصوص ؛ رغم ظهور الرشدية اللاتينية فى وسط القارة ؛

وحرمت دراسة ابن رشد فى الجامعات ، ومع هذا فإن الذين حاربوا إبن رشد تأثروا بأفكاره أيما تأثير .

ونحن اليوم نعرض لنموذجين ، الأول منهما يعبر عنه القديس أوغسطين. والثانى يعبر عنه القديس توما الاكوينى . وقد أخترنا أوغسطين وتوما الاكوينى لكونهما من أكبر الفلسفات التى ظهرت فى فترة العصور الوسطى ، حيث فلسفة الاول كانت قريبة العهد بالفلسفة القديمة ، أما فلسفة الثانى فقد كانت قرب نهاية فترة العصور الوسطى . وفى إختيارنا للنصين لم نتدخل بالتعليق أو الشرح ، بل تركنا الأمر للأفكار تتحدث بذاتها ، وربما كان هذا أقرب إلى الصواب ؛ إذ أن أفكار تلك الفترة تحتاج إلى تمحيص وتدقيق وتحليل شديد لمعرفة صلتها بغيرها من الأفكار والآراء ، وقد يتاح لنا فى فرصة قريبة أن نخرج النصين مرة أخرى بالتعليقات والشروح .

بولكلى فى
أول يناير ١٩٨٦

دكتور ماهر عبد القادر محمد

الباب الأول

القديس أوغسطين

الفصل الأول

موجز حياته ومؤلفاته

موجز حياته :

ولد أوريليوس أوغسطين Aurelius Augustinus فى عام ٣٥ م فى مقاطعة تاجيست Thagaste المعروفة الآن باسم الجزائر Algeria . وأتم تعليمه فى شمال أفريقيا ، وأكمل دراسته العليا فى قرطاج Carthage عاصمة أفريقيا الرومانية .

ويذكر مؤرخو الفلسفة القديمة والوسطى أن أوغسطين هذا تربى على الافكار القديمة التى كانت سائدة فى العصور القديمة المتأخرة ، حيث نهل منها ، وتأثر بها بصورة شديدة ، فصقلت فكره وعقله ؛ إلا أنه من الملاحظ أنه اهتم بالخطابة Rhetorica بصورة خاصة ، والأدب بصفة عامة .

وبعد أن أتم تعليمه عمل بالتدريس ، وكان أن ارتقى مكانة علمية هامة فعمل أستاذاً لكرسى الخطابة فى قرطاج . وبعد عدة سنوات من اشتغاله بالتدريس رحل إلى روما ، ثم زار مدينة ميلانو أستاذاً للخطابة . وفى ذلك الوقت ذاعت شهرة أوغسطين إلى حد ما ، فقد أحرز من النجاح ما شجعه على التحرر من قيود الاعتقاد الذى لا يعرف ما إذا كان صحيحاً أم لا ، فبدأ يتخلى عن المسيحية تدريجياً فى عام ٣٨٦ م متجهاً صوب البحث عن الحقيقة والحكمة تحت تأثير قراءاته لكتابات شيشيرون Cicero الخطيب الرومانى المشهور . ومن المعروف أن المسيحية وصلت إلى أوغسطين عن طريق والدته مونيكا Monica ، أو بعبارة أدق ، أنه كان مسيحياً لامة ، أى نسبة لديانتها .

لكن أوغسطين لم يعثر على أماكن تهتم بالفكر ولو فيه حقه ، فإنه

للمذهب المانوى ، وهو أكثر مذاهب الغنوصية شعبية وأوسعها انتشاراً حينئذ . ولقد بدأ ارتباطه بتدريس المانوية يزداد شيئاً فشيئاً ، ولكن سرعان ما أفاق فأخذ يتخلص من الأوهام التى عاش فيها . وفى خضم هذا التيار ، وخلال أعوام قلائل ، تعرف على القس أمبروزو Ambroze راعى كنيسة ميلان . كذلك اطلع على المؤلفات الفلسفية لفلاسفة الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonic وقرأ تفسيراتهم [illegible] للديانة المسيحية . وما زال على تلك الحالة حتى انتهى به المطاف فدخل الكنيسة قديساً راهباً بعد أن اعتزل العالم .

وحينما عاد مرة أخرى لشمال أفريقيا ، أسس مع عدد من أصدقائه جمعية رهبانية ، وفى أقل من عامين اختتمت عزلته بتتويج عظيم حيث وصل لمنصب الكهانة . ومنذ ذلك الوقت عمل مساعداً لأسقف مدينة Hippo المسمى Valerius ، فكان يقوم بواجباته الدينية ، خاصة المواعظ . وانتهى هذا العمل بتوليته الأسقفية خلفا لفاليروس فى مدينة هيبو . ومنذ ذلك الحين بدأ يمارس مهام عمله فى الكنيسة ، بالإضافة لقيادته جمعية الرهبان التى أسسها .

لقد كتب أوغسطين عديداً من المؤلفات التى تشتمل على عدد من المحاورات اختصت بموضوعات فلسفية ، بالإضافة لعدة مؤلفات عن العقيدة من أهمها « عن الثالوث المقدس » De Trinitate . وكذلك بعض الشروح فى الكتاب المقدس ، وبعض المناظرات اللاهوتية . وفى كتابه « عن مجمع الأرباب » De Ciuitatote Dei رد أوغسطين على أولئك الذين انتقدوا الديانة المسيحية أثناء الصراع الدينى مع الامبراطورية الرومانية التى كانت لا تزال تعتقد فى الأرباب القدامى . إلا أن أكثر أعمال أوغسطين أهمية هو كتاب

« الاعترافات » Confessiones ، فهو حجة تحدد الإطار الحقيقى لأى دراسة فى فكره . ولقد توفى أوغسطين عام ٤٣٠ م بعد إثنى عشر عاماً من سقوط الأمبراطورية الرومانية . حقاً كان أوغسطين نتاجاً للحضارة الرومانية ، فأعماله تمثل الحضارة التي انبثقت من بين الأطلال .

الفصل الثاني

صلة أوغسطين بالفلسفة

صلة أوغسطين بالفلسفة :

يطرح أوغسطين فى مناظراته الجدلية سؤالا هاماً ، الا وهو :

« أتستطيع الوثنية أن تتمخض عن فلسفة أفضل من المسيحية — إحدى الفلسفات الحقة — تماما كما يعنى اللفظ ، أو كما نقصد نحن بكلمة الفلسفة من أنها حب الحكمة وأتباعها » ؟ .

من الواضح أن أوغسطين لا يتحدث عن « الفلسفة المسيحية » . غير أنه يلق على مسامعنا اصطلاحاً ألفناه يعرف فيه مفهومه للكلمة اليونانية Philosophia . فى الاستعمال الحديث لكلمة « الفلسفة » ، وبأى طريقة نود أن نعبر بها عن ذلك النشاط (محبة الحكمة وأتباعها) فهى فى النهاية تعنى نشاطاً عقلياً ومجهوداً للفهم والتفسير ، وهى كذلك وظيفة العقل البشرى . وربط ذلك النشاط والمجهود وتلك الوظيفة ربطاً وثيقاً بالعقيدة الدينية وكذا بالوحى المقدس وبكل مظاهر الحيـــاة ، إنما هو ربط بين العقل والنقل ، وذلك هو معنى « الفلسفة المسيحية » . وهذا المفهوم يعنى أحد أمرين : إما (١) أن الديانة المسيحية فى حد ذاتها مطابقة للأوضاع العقلانية بطريقة تجعلنا نعترفها بأنها « فلسفية » أو (٢) إذا كانت المسيحية غير مطابقة تماماً للنشاط العقلانى فإنها - على أقل تقدير - متعلقة ومنتسبة إليه ، وهى تمثل شكلا خاصاً من أشكال هذا النشاط العقلانى ، وتمثل ركيزة خاصة من ركائز النشاط الفكرى ، مما أدى بدوره فى النهاية إلى وجود هذا التعبير الشائع « الفلسفة المسيحية » . والآن نتناول الافتراضين السابقين فنجد أن الافتراض الأول لا يعد شيئاً ذا بال ، لأنه يفترض شكلا مغالياً

للعقلانية المسيحية لم تعرفه المسيحية أبداً . ولهذا فإن الافتراض الأول عار من الصحة . أما صعوبة الافتراض الثانى فهى صعوبة إستقرائية تاريخية : وذلك لأنه إذا كانت هى بالفعل « فلسفة مسيحية » ، فكيف تسنى إذن للمفكرين المسيحيين أن ينجحوا فى مزج وإدماج مسيحيتهم بوجهات النظر الفلسفية المتنوعة كما يدل على ذلك تاريخهم ؟ وإذا كانت هى فلسفة مسيحية من الأصل ومطابقة للفكر الفلسفى العقلانى من الأصل ، فلم كانت الحاجة إلى إدماجها بالفلسفة إذن ؟ والأ‍ من ذلك أن بعض المسيحيين أقروا بأن عقيدتهم مطابقة وملائمة لوجهة نظر فلسفية محددة . وبمفهومنا الحديث « للفلسفه » لاتحمل هذه العبارة أى معنى يمكن أن نطلق عليه « الفلسفة المسيحية » . . . ومن ذلك تنشأ الصعوبة ، حيث إننا فى حاجة لمعرفـــة ما قصده أوغسطين عندما استخدم هذا التعبير « الفلسفة المسيحية » ، كذلك فنحن فى حاجة لمعرفة مفهوم « الفلسفة » عنده .

وفى أعماله ومؤلفاته – التى ذكرناها سابقاً – أشار أوغسطين لمعارضته لمحاورة شيشرون « Hortensius » . ولقد قرأ أوغسطين هذا العمل وهو فى التاسعة عشر من عمره . وكما أخبرنا فى مؤلفه « الاعترافات » أن أعمال شيشرون كانت مسئولة عن ثورته العقلية وتغيره المفاجىء ليأخذ خطاً جديداً فى التفكير والتطلعات . إن هذه المحـــاورة وضعت أوغسطين على أول طريق بحثه المضنى الطويل عن الحكمة (Sapientia) .

تلك الحكمة لم تكن حكمة نظرية مطلقة . فلقد رآها أوغسطين – ككل معاصريه – مجمعاً يضم كل ما يمت للإنسان بصلة . لم تتناول فقط الأسئلة التى دارت حول الكون الفيزيقى ، ولم تقتصر على طبيعة الإنسان وسلوكياته ولم تهتم بالآلهة ، أو الله فقط ، وإنما كانت نبراساً للإنسان فى كل شىء تهديه إلى طريق

السعادة . « إن الإنسان لم يعرف التفلسف إلا ليصل للسعادة Ut beatus sit ».
وطبقاً لكتيب « فارو » Varro والذى استشهد فيه بأفكار أوغسطين نجد أن
الوصول للسعادة هو هدف مشترك لجميع المدارس الفلسفية على اختلاف أنواعها،
حيث أن جميع هذه الفلسفات اتفقت تماما على هذا الهدف، وتلك الغاية القصوى .
ولكنها اختلفت فيما بينها فى الوسائل والسبل التى تنتهجها ، فى سبيل الوصول لتلك
الغاية الكبرى . وهكذا وجدنا « فارو » Varro يصنف ٢٨٨ ثمانية وثمانين
ومائتين مدرسة فلسفية تختلف كل منها عن الأخرى من حيث وسائل الفكر ،
وتتفق على غاية واحدة . ومن المعروف أن « فارو » قد صنف هذا العدد عن
طريق استقراء إجابات هذه المدرسة على التساؤل الهام « كيف تصل للسعادة ،
وما هو الطريق الأمثل لبلوغ هذا المأرب ؟ » .

فى الإجابة على هذا التساؤل اختلفت آراء المدارس الفلسفية ، وعلى أساس
ذلك الاختلاف صنف « فارو » هذا العدد الضخم .

إن تتبع السعادة يستلزم تتبع المعرفة ؛ لأنه لكى نصل للسعادة ، فالإنسان
فى حاجة ماسة لا ليعرف مكان السعادة ومواطن وجودها فحسب، ولكنه أيضاً فى
حاجة ماسة لأن يعرف السبيل الذى يؤدى به للسعادة . إلا أن هذا البحث المعرفى،
هو مجرد عنصر واحد فحسب من مباحث الحكمة فى الفلسفة. كما يرى أوغسطين وكل
معاصريه . وهكذا فقد أهمل أوغسطين أفكار الأكاديمية الثانية (التى قدم لها
شيشيرون خلال أعماله) والتى كانت تسيطر عليها الكآبة والتشاؤم ، حيث رأت
أن السعادة ضرب من المستحيل ، وأنه لا سبيل للوصول إليها .

كذلك اعتقدت الأكاديمية الثانية بأن الأسئلة الجوهرية التى تمس البحث عن

سبل الوصول للسعادة ، هي في حد ذاتها أسئلة لا طائل وراءها ؛ لأنه ليست لها إجابات على الاطلاق .

ونحن هنا لا نركز على التطور العقلي عند أوغسطين ، لذلك فنحن نعرض لعلاقته وصلته بالمسيحية . بعد فترة من عمله واعظاً وانغماسه في الحيـــاة الدينية الروحية . لقد ارتضى أوغسطين المسيحية سبيلا وحيداً للسعادة . واعتقد أن المسيحية إنما هي الفلسفة الحقة الوحيدة التي لا يضارعها شيء . إلا أنه من الضروري أن ندرك السبب الحقيقي الذي أدى به إلى هذا الاعتقاد .

وفقاً لآراء أوغسطين فإن المسيحية تتميز عنده وتختلف عن تعاليم الفلاسفة الذين يعرفهم ، والذين قرأ لهم ، ولا سيما فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . ولكن هذا الاختلاف ليس اختلافاً في وجهات النظر حول العالم أو الإنسان أو الله ، لأن أوغسطين على أتم الأستعداد لكي يرد الأفكار المسيحية للفلسفة الأفلاطونيـــة المحدثة، فهو مؤمن تمام الإيمان بالتقاء المسيحية والأفلاطونية المحدثة في نقطة واحدة مشتركة بينهما ، وذلك من حيث تركيزهما واهتمامها بالـ Weltanschauungen .

وفي كتابه « الاعترافات » استعار عديداً من النماذج والفقرات التي أخذها عن الأفلاطونية المحدثة ، ونقلها للمسيحية . ولكنه زعم وجود عديد من الاختلافات في وجهات النظر في أعمال فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . أما نظرتهم للعالم وآراؤهم حول الله (أيضاً حول عقيدة التثليث) ، وكذلك حول الروح البشرية Human Soul فيرى اتفاقها وتطابقها مضموناً مع التعاليم المسيحية .

لكن أوغسطين فشل في العثور على بعض الأفكار الهـــامة عند فلاسفة الأفلاطونية المحدثة ، . تلك الأفكار التي لم تشر إليها هذه الفلسفة ، ولم تذكرها ولو ذكراً عابراً ، مثل فكرة تجسد

كذلك لم تشر لحياته ، ولا لماته ، ولا لصراعاته ، وجهاده وصبره ، ولهذا استند إلى الكنيسة يتلمس منها هذه الاحداث ، التى اعتبرت لب وجوهر الرسالة ، التى اضطلعت بها الكنيسة لتخليص الإنسان. ومن هذه الأفكار والتعاليم أن الله صنع أعماله وأفعاله بطريقة تهدف لإنقاذ الإنسان وخلاصة ، ولذلك فالله هو المخلص ، وهو المنقذ، وعلى هذا الاساس قامت عقيدة الكنيسة ، وعليها أيضاً بنى أوغسطين مواعظه وتعاليمه .

إن هذا هو العمق الجوهرى للعقيدة المسيحية، وهذا هو الاختلاف الجوهرى بين تعاليم الكنيسة وبين فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . إلا أن هذا الاختلاف ليس فى البعد النظرى ، أو الفكرى ، وإنما فى البعد التاريخى . ومن هذا المنطلق فإن أوغسطين يوفق بين هذه المعتقدات وبين الفكر الفلسفى . لقد ركز أوغسطين على الحقيقة الابدية السرمدية، حيث توجد الركائز الإيمانية الراسخة فى الديانة المسيحية ومن تلك الحقائق ، على سبيل المثال ، قيامة السيد المسيح ، وهى الافكار التى لم تناقشها الفلسفة . إلا أن تلك الأفكار القيمة التى تجاهلتها الفلسفة وجدت مجالا واسعاً ومرتعاً رحباً فى « الفلسفة المسيحية » .

ومن الافكار التى اهتم بها أوغسطين وشارك الفلاسفة الاهتمام بها فكرة « البركة » blessedness .

لقد اختلفت نظرات « الفلسفة المسيحية » عن النظرات والرؤى الأخرى للطريق إلى البركة والقداسة . ولقد اعتقدت «الفلسفة المسيحية» أنها تمثلت والطريق فى « يسوع المخلص » Christ the Saviour .

ويتحدث أوغسطين عن «الفلسفة المسيحية ، بتعبير لم نألفه حديثاً ، وذلك

لأن أوغسطين يرى فى المسيحية ملاذه ما لا يراه عند الفلاسفة فهى فى نظره الطريق الوحيد للحصول على البركة والقداسة، والتى هى هدف وموضوع البحث الفلسفى والعقلى. وبهذا المفهوم الذى يراه أوغسطين يمكننا أن نطلق لفظة الفلسفة أو التفلسف على «الفلسفة المسيحية» Christian Philosophy . وأوغسطين يعد السعادة أو الطوبى beatitude موضوع النشاط العقلى الفلسفى . فمن الواضح أنه بعد تخليه عن الفكر الفلسفى - كما نعلم - لم يعد هناك مجال للفكر فى عالمه المادى، لأن العقيدة المسيحية استحوذت على كيانه بالكامل، فالإيمان بالمسيحية وممارستها جعله يراها الطريق الأوحد المرضى لبلوغ السعادة.

ولعل ذلك يدعونا للتساؤل : ما حاجتنا إذن للفكر والنشاط الإنسانى ؟

وهل توجد خطورة فى مواصلة التفكير الفلسفى الذى يبعد العقل عن الحقيقة وعن الصراط المستقيم الذى وضحه الله ؟

كذلك فكما يعتقد أوغسطين ، بأن أفضل ما فى الفلسفة اليونانية هو أنها توقعت مجىء المسيحية، ولذلك عندما ظهرت الديانة المسيحية لم تستطع الفلسفة اليونانية اعتراض سبيلها ولم تشأ أن تقاومها ، ولكن على الرغم من ذلك ألا تعتبر هذه الفلسفة اليونانية رفاهية زائفة لاتحتاج إليها المسيحية ؟ .

أجاب أوغسطين على هذه التساؤلات بالنفى، وذكر أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة قد خدمته وهو يعتبرها مرحلة إعداد للإنجيل . وبالنسبة له فقد اعتبرت كذلك لأنها حررته من أفكاره المادية. ويذكر كذلك أنه اهتدى بهدى عديد من أفكارها القيمة فى حياته العملية . ولكن نلاحظ أن حديث أوغسطين حديث ذاتى يتكلم فيه عن نفسه ، وعن منافع الفلسفة بالنسبة له هو . ولكن لنسأل أنفسنا ونسأله مرة ثانية :.

« بم ساهم هذا الفكر ؟ وماذا قدم « للفلسفة المسيحية » ؟ وكيف ارتبطت بالإيمان (العقل) رغم اعتمادها على مثل هذه « الفلسفة » ؟ .

إن خاصية العقل البشرى ومهـــامه هى التى تميز الإنسان عن الحيوانات والوحوش .

فالملاحظة Observation ، والذاكرة Memory ، واللغة Language ، والحياة الاجتماعية المنظمة Ordered Social life ، والمهارات التكنولوجية ، والفنون الإبداعية Creativearts ، وقوة التفكير والإدراك ، كل هذه الأشياء مجتمعة هى الملامح الرئيسية لوظائف العقل إلا أن أعظم وأعلى هذه الوظائف جميعاً هى قوة التفكير thought والحكم Judgment (التدبر وإصدار الأحكام) ، لأن هاتين الوظيفتين تعدان تدريباً للوظائف البشرية الاخرى .

والإنسانية كلها تسعى لتحقيق الرضا النفسى ، والسكنية الروحية لهذا فإن السعادة هى الهدف وفقا لنظام العقل . كذلك فإن القداسة أو البركة تـأتى بتمام الرضا العقلى ، وهكذا يتحقق سعى الإنسان للمعرفة والفهم .

وهنا تكتمل الحكمة الإنسانية برؤية الحقيقة . إن أى تقدم يحققه الإنسان نحو المعرفة إنما هو تقدم نحو الحقيقة . والحياة السعيدة تجلب الحكمة ، والبحث الذى لا مناص منه ، ولا غنى عنه ، إنما هو البحث عن الحكمة التى تتطلب نفاذ البصيرة والفهم القائم على المعرفة الحقة .

إن البحث عن الحكمة — عند أوغسطين ومعاصريه — لا يسمونه « فلسفة » لأن الفلسفة من وجهة نظرهم ، عبارة عن النشاط العقلانى الذى يهدف إلى مساعدة الإنسان للوصول للسعادة . وعلى ذلك فالسعادة بمفهوم أوغسطين تعد نوعاً من

التفكير العميق ، وجوهرها هو اقتناء الحقيقة وجهاً لوجه فى رؤية الله . وهكذا نرى « الفلسفة المسيحية » — على حد تعبير أوغسطين — عبارة عن مهمة نظرية خالصة أكثر مما هى نوع من أنواع الفلسفة ، من حيث إن الإختلاف الجوهرى بينها وبين جميع المدارس المتنوعة التى تمثل الفلسفة القديمة يتمثل فى أنها تعتمد إعتماداً رئيسياً على الكشف التاريخى ، الذى تستوحيه من الفعل الإلهى ومن هنا يتغير أن ذلك الكشف لا يعتمد على التعاليم ، إنما هو سجل لأعمال الله وصنائعه وهذا السجل الذى يشمل تلك الأفعال كلها هو الإنجيل ، ومذاهب الكنيسة تحتوى على تلخيص واف لهذا السجل . وعلى هذا فإن أوغسطين لم يميز فى مفهومه لاصطلاح الفلسفة بين الكشف أو الوحى الذى يعتمد على الإيمان ، وبين المعارف التى يتم التوصل إليها بواسطة العقل .

وعلى هذا فإن فلسفة أوغسطين تجمع فى نظريتها بين ما تسميه « الفلسفة » ، وبين اللاهوت ، تلك هى تعاليم أوغسطين المثاليه حيث نجد العقل لا غنى عنه فى البناء الحقيقى لما يسميه « الفلسفة المسيحية » .

إن الإيمان وحده ، عند أوغسطين ، لا يستطيع أن يؤدى وظيفة « الفلسفة المسيحية . فالاعتقاد والإيمان من وجهة نظر أوغسطين هو « تفكير بالموافقة » . إنه قبول الشيء والتسليم به دون وضوح عقلى كامل . إن الإيمان لنقصه الشواهد ليجعل هذا التسليم وهذه الموافقة قائمة على أساس عقلى كامل .

وهذا المفهوم يتعارض الإيمان مع التفكير المنطقى القائم على الشواهد المرئية فكأنما يفتقد الإيمان الوضوح العقلى ، ويرى أوغسطين أن من يعتمد على (النقل) أى على الإيمان فقط ، يكون فى خلال غشاوة مظلمة » .

والإيمان فى « الفلسفة المسيحية » عند أوغسطين لا يمثل أكثر من بداية ، يضع الإنسان بها قدمه على الطريق الصحيح فى رحلة البحث من أجل المعرفة . إن الإيمان ما هو إلا الخطوة الأولى التى توجه العقل صوب الاتجاه الصحيح ، وتقدم له الهداية الموعودة ، المعرفة الكاملة ، التى هى الهدف .

ومن ثم فان أوغسطين يقدم الإيمان (النقل) على المعرفة (العقل) ويجعلها أساساً لها وبداية لطريقها ، وهذا بدوره يعنى أنه لن تكون هناك معرفة حقة ما لم يسبقها الإيمان . فالإيمان هو نقطة البداية لنمو المعرفة وهو البداية الرئيسية التى تؤدى للحقيقة . وعلى هذا فإن المعرفة بهذا المفهوم مكافأة الإيمان .

وعلى هذا فالإنسان لا يفهم ليؤمن . . . وإنما يؤمن ليفهم . . . ، فالبحث عن المعرفة لا يمكن أن يصل للإيمـــان بل إنه يبعد بنا عن الحقيقة تماماً ولذا فالترتيب الصحيح يبدأ بالإيمـان ومنه ينطلق للبحث والمعرفة ثم يصل لإدراك الحقيقة . وهذا ما عبر عنه Isaiah فى بيته الشعرى VII. 9 (٧٠٩) حين قال : « nisi credideritis non intelligetis » وتعنى « إن لم تؤمن فلن تعرف » .

وهكذا فالإيمان (النقل) عند أوغسطين يسبق العقل بمعنى أنه بدون الإيمان لا تكون للعقل قوة تمكنه من إدراك الموضوع . . فالإيمان يغذى العقل ليتمكن من أداء وظيفته ليصل للسعادة . إنه وقود العقل الذى يشعل فى العقل جـــذوة الفكر وملكة الفهم ، ولكن الإيمان مع ذلك — فى رأى أوغسطين — أدنى من العقل لأنه موافقة وتسليم أعمى ، أما العقل فلا يسلم إلا بالشواهد والبراهين ؛ وعلى هذا فالإيمان دائماً محتاج للعقل ليثبته ويؤكده فالعقل وظيفته الرئيسية محاولة فهم ما يؤمن به الإنسان . ولهذا دعى أوغسطين فى مؤلفه « عن العقيدة المسيحية » De doctrina Christiana إلى تناول كل أنواع العلوم والمعارف

ودراستها وفهمها لأنها تساعد المسيحيين على فهم ما يؤمن به وبهذا يكون إيمانهم قوى مدعم بالحجج والبراهين كذلك يؤمن أوغسطين بأن الفلسفة تقوم بدور هام فى محاولة الوصول للفهم العميق الواعى الذى سيتفق حتما مع الإيمان لأن الوحى والإيمان إنما هما الحقيقة الإلهية التى يكشفها الله لخلاص الإنسان .

وهكذا فإنه من الواضح أننا لا نعد هذا النشاط العقلانى الذى عناه أوغسطين فلسفة .. إنما هو نشاط دينى يستعين بالتفسيرات الفلسفية ليؤكد اللاهوت أو النقل فهو ليس فكراً فلسفياً وإنما هو استخدام للفكر الفلسفى . وعلى ذلك فأوغسطين ليس « فيلسوفا » بالمعنى الذى يعنيه اللفظ فى عصرنا الحديث . إنما هو رجل من رجال الدين ركز على المعرفة واهتم بفهم ما يؤمن به من حقائق كشفها الله فى الكتاب المقدس وذلك لكى يطمئن قلبه .

ومن الواضح أن أغسطين متأثر بأرسطوطاليس لا سيما فى مناقشة الأخير للجواهر والأعراض وهو أيضاً متأثر بأفلاطون ، ففى فكره ملامح أفلاطونية ملحوظة وكذا هناك تأثر بالأفلاطونية المحدثة . ومن الضرورى عند أوغسطين أن نفصل بين آرائه الفلسفية ومعتقداته اللاهوتية لنعرف مدى اهتمامه بالدين بالمقارنة إلى اهتمامه بالفلسفة ولهذا فأوغسطين ليس فيلسوفا بقدر ما هو رجل لاهوتى ناسك .

الفصل الثالث

المعرفة الانسانية

المعرفة الانسانية :

إن تفكير أوغسطين في المعرفة يبدأ من محاولته ليقابل تحدى الفلاسفة الذين أنكروا إمكانية المعرفة . أولئك الذين أطلق عليهم اسم « الأكاديميين » كذلك فإن أعمال أوغسطين المبكرة كانت مليئة بمثل هذه الأفكار التي حالت دون تركيزه في هذه الفترة . . ولقد وضع آراءه ووجهات نظره مقدما في هذه الأعمال المبكرة . غير أننا لا لانستطيع بشكل أو بآخر أن نحدد هنا مناقشاته ومناظراته التي رد بها على هذه التحديات . . وذلك لاننا لا نملك تفصيلات هذه المناظرات ولقد أكدت هذه المجادلات بأنه لا يوجد شيئاً معيناً يمكننا إدراكه في الحال بدون أن نشك فيه ونعيد النظر فيه مرة بعد مرة . . وهكذا فنحن معرضون للخطأ والخداع في تفكيرنا . . . إننا نعرف تماماً أننا نحيا . . . ونفكر . . . ونكون . . .

كل هذه المجادلات من الواضح أنها وثيقة الصلة وشديدة الشبه بأفكار ديكارت الذي قال عبارته الشهيرة باللغة اللاتينية : Cogito ergo sum « أني أعرف بأن كائن » . غير أوغسطين اختلف عن Descartes لانه لم يهتم بأن يجد لنفسه موضع قدم ثابتة في الشك المعتدل لكي يتقدم نحو حقيقة معينة ، حيث إن أوغسطين كان دائماً يعتقد وجود معرفة يقينية لا يتطرق إليها الشك . ولهذا توقف عند هذا المفهوم الذي يؤمن بيقينية المعرفة . لقد نظر إليها على أنها مركز لدائرة متسعة من المعرفة أي أن المعرفة اليقينية تقع في وسط هذا الخضم الهائل من المعارف . . . ولقد آمن أن هذه الدائرة تنكمش بوصولنا لمعرفة يقينية ، وربما ، بسبب اتساع الدائرة .

إنه لا يوجد اختلاف جوهرى بين هذه المعارف اليقينية وبين الحقيقة الأولى Prima Sacie . إن كل ما نعيه فى الحال يقينى . هذا الإدراك والوعى الفورى يشتمل على حاسة الوعى فى جزء من الثانية (فى أقل من لحظة) فلا يمكن أن يكون ذلك الإدراك زائف إن أوغسطين مقتنع بأن ما يسميه « العالم » إنما هو مكشوف ومباح فى الوعى والإدراك لهذا فإن إدراكه لا يحتاج منا إلى أكثر من جزء من الثانية . كذلك فإن الأفكار التى قد نخطىء فيها فى أحكامنا تمدنا إياها حاسة الوعى — فعلى سبيل المثال — تأكيدنا بأننا شاهدنا المجداف ينحرف يعنى أنه قد انحرف بالفعل ... فهناك العديد من الأحكام التى لا نستطيع أن نشك فى صحتها . وهى لذلك حقيقية بالضرورة. إن أوغسطين يؤمن بيقينية حاسة الوعى ، وذلك لأن معطياتها وفروضها دائماً مفتوحة لتقدير العقل . إن نظرية أوغسطين فى المعرفة اليقينية تمثل نوعين من المعرفة بينهما اختلاف جوهرى : حيث توجد درجتان للأشياء المعروفة : الأولى يشعر بها العقل من خلال حواس الجسد ، والثانية يشعر بها العقل من خلال ذاته . أما المعرفة الأولى فإنها تشتمل على الحواس الخمس وتعتمد عليها فى تلقى المعرفة ... فالعين ترى واليد تلمس والأنف يشم واللسان يتذوق والأذن تسمع . وهذا هو العالم المـــادى .

أما النوع الثانى من المعرفة فهو يمثل العالم المعقول (العقلانى) .. والذى يدركه العقل وهو مستقل بذاته دون وساطة الحواس . ولقد تحدث أوغسطين عن هذه المعرفة الذاتية العقلية وقدمها فى كتابه :

« عن التثليث » De Trinitate فى الكتاب التاسع والعاشر والرابع عشر (IX , X , XIV).

كذلك فإن كتاب « الاعترافات » تعد تمريناً على تحقيق المعرفة الذاتية ، والتى وصفها أوغسطين فى كتابه بأنها اكتشاف العقل لذاته من خلال بحثه عنها .

ومنفهم أكثر المعرفة الذاتية عند أوغسطين عندما نعرض لوجهة نظره فيما يسميه « الذاكرة » memoria . وهكذا يفرق بين نوعى المعرفة الإنسانية فالأولى تعتمد على الحواس الخمس والثانية على العقل وحده .

الفصل الرابع

الوعي والتصور



الوعي والتصور :

يعتقد أوغسطين أن كل المعرفة عمل الروح . وعرفها بأنها :

« هي الجوهر المعطى للعقل والمجهز لحكم الجسد » . وإنه لجدير بالملاحظة تأثر أوغسطين بنظرة أفلاطون الثنائية للإنسان . ولقد أكد أوغسطين على الوحدة الجوهرية للإنسان من حيث إنه مركب من روح وجسد .. وأنه لا يمكن أن يكون إنساناً من اختفى عنده أحد هذين العنصرين .. ولكنه رغم تكون الإنسان من هذين العنصرين إلا إنه في النهاية شيء واحد ويعترف أوغسطين بأنه ليس من السهل أن يرى كيف يشترك هذان العنصران الجوهريان في شكل واحد ليشكلا جوهراً واحداً . ولذلك نجده يعترف بعجزه عن حل هذه الصعوبة (المشكلة) . وعلى ذلك نجد أوغسطين يعرف الإنسان بأنه :

« إن الإنسان - كما نراه - عبارة عن روح عاقلة تستخدم جسداً فانياً مادياً » .

وعلى هذا يعد أوغسطين الجسد جوهراً أدنى مرتبة من جوهر الروح وهي فكرة أفلاطونية . ولكن على الرغم من أن أوغسطين قد ميز النفس أو الروح عن الجسد ووضعها في مرتبة أعلى إلا أنه عاد ليؤكد بأنهـا (أي الروح) تتجه بطبيعتها تجاه الجسد لأنها أبداً لن تكون كاملة بدونه . ولهذا يقول أوغسطين بوجود علاقة جوهرية بين النفس البشرية وجسدها . ورغم ما نلاحظه من تأثر أوغسطين بأفلاطون إلا أنه لم يقبل تلك الصورة التي رسمها أفلاطون الروح من أنها قد ارتكبت خطيئة في عالم المثل ولهذا نزلت إلى الارض عقاباً لها على فعلتها وكان لابد من عقابهـا ... ولهذا دخلت هذه الزنزانة (الجسد) وحبست أو منعت عنها المعرفة التي كانت تدركها وهي في العالم السرمدي ولكنها قادرة على

التذكر والاتصال بهذه المعرفة.. إن تلك النظرية الأفلاطونية لم يتقبلها أوغسطين بعقليته المسيحية على الرغم من تأثره بثنائية أفلاطون الإنسانية من حيث إن الإنسان مركب من روح وجسد ومن حيث إن الروح من جوهر أرقى من جوهر الجسد فالأول أبدى سرمدى والآخر دنيوى فإن . وصعوبة هذه النظرية عند أوغسطين نشأت بسبب نوع المعرفة الأدنى وهى المعرفة الحسية. لأن المعرفة بكل أنواعها إنمـــا هى وظيفة الروح . ولقد نظر أوغسطين للجسد بوصفه آلة يستخدمها العقل لتقوده للمعرفة الحسية. ولقد ميز أوغسطين بين عمل العقل وعمل الجسد الذى اقتصر على كونه أداة تستخدمها الروح العاقلة فى أداء وظيفتها . وعلى ذلك قال أوغسطين :

« إن دراية العقل بخبرات الجسد تمكنه من احتواء الإحساس »

" non latere animam guod patitur Corpus "

ومن الواضح من هذه العبارة أن أوغسطين يرجع المعرفة الحسية لخبرات الجسد ... فهى إذن من اختصاص الجسد بما يحويه من حواس مختلفة تجمع له هذه المعارف بأدواتها . غير أن أوغسطين يذكر أن العين تشعر فتبصر الموضوعات ولكنها أيضاً قد تشعر بألم فى داخلها وعلى ذلك يخلص أوغسطين لنتيجة هامة فى نظريته حيث يقرر أنه ليس كل ما نشعر به العين رؤيه . غير أنه رغم اعترافنا بأنه ليس كل ما تشعر به العين رؤية.. إلا أننا نقرر أن كل ما تراه العين شعور والمثال على ذلك أننا عندما نرى شخصاً نشعر به (نعانيه) .

ويقرر أوغسطين أن الشعور (المعـــاناة) فى حاجة ماسة لملاصقة الشعور الفيزيقى وشعور الجسد . فأنا لا أستطيع أن أشعر بألم الطعنات إلا إذا اخترقت السكين لحم الجسد .

وعلى ذلك فالإنسان فى هذه الحالة لا يشعر بالسكين وإنما يشعر بألم الجرح الذى أحدثته السكين . غير أن أهم ما يحاول أوغسطين تأكيده هو عدم التلاصق الفيزيقى بين العضو الحس والموضوع المحسوس . فمثلا العين لا تلتصق فيزيقياً بالشىء الذى تراه .

وطبقاً لنظرية أوغسطين هذه ... فإننى لكى أراك يجب أن أتواجد حيث توجد أنت ... بحيث إننى أستطيع القول بأنى أشعر (أعانى) شيئاً فى المكان حيث توجد أنت . وإن صحت هذه النظرية فسيتتبع ذلك نتيجة هامة ألا وهى أن العين لا تستطيع أن ترى إلا نفسها فقط وهذا يلغى بدوره عمليـــة الوعى بوجود هذا الشىء فى ذلك المكان . ولحل هذه المشكلة (الصعوبة) يقول أوغسطين إنه فى حالة المشاهدة فإن الرؤية — وليست العين — هى التى تشعر (تعانى) .

وهو بذلك يوجد مسافة ما بين العين والشىء المرئى ويجعـــل الرؤية بمثابة وسيط بينهما تماماً كما ألمسك بعصا .. فبالفعل أنا الذى لمستك .. وكذلك أنا الذى أشعر بأننى قد لمستك ولكن دون أن توجد يدى فى المكان الذى لمستك فيه . وبنفس الطريقة عندما أراك بوسائل الإبصار . فبرغم عدم تواجدى فى نفس المكان ولكن هذا لا يمنع من أننى أنا الذى أرى .

وفى هذه النظرية لاحظ أوغسطين أننا عندما نستخدم أداة فأنها تعد امتداداً لنا . إننا ندمجها بذلك فى أنفسنا ونجعل منها امتداداً صناعياً لنا .. كذلك فإن وعينا لها بوصفها جزءاً منفصلا عنا يكون وعياً ثانوياً بالنسبة لوعينا للموضوع الذى يساعدنا على الاكتشاف . وهنا نجد أوغسطين يفرق بين نوعين من الوعى فيقسمه لوعى رئيسى وآخر ثانوى . كذلك فقد أقر أوغسطين بأننا عندما نرى موضوعاً .. فهو بذلك الموضوع الذى يكون وعينا به كاملا أى فى بؤرته . إن

هذه التجربة التى استخدمنا فيها العصا صلة بين الأداة والموضوع استطاعت أن توضح لنا مفهوم المشاهدة عند أوغسطين .

وهكذا فإن هذا التعريف الذى أورده أوغسطين فشل فى إعطاء إجابة مرضية عن حالة الرؤية . وسنناقش الصعوبات العامة التى نشأت بسبب تعريف أوغسطين فهو يقرر حقيقة هامة ألا وهى أن الجسد لا يستطيع أن يحل محل الروح ولا يستطيع أن يؤدى وظيفتها وفى كتاب أوغسطين «عن الموسيقى» De Musica فيه مناقشة للكلمات المسموعة وكذلك للجمل . وقد لاحظنا مدى الصعوبات التى واجهت نظرية أوغسطين .

ولكننا لانستطيع أن نعطى تقريراً كاملا عن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور . غير أن نؤكد أنها يجب أن تكون منبعثة عن وجهة نظره فى الإدراك الحسى ، كذلك فإن وجهة نظر أوغسطين بالنسبة للتصور ستلقى الضوء على نظريته فى الوعى الحسى . وفى الكتاب السابع من شروحه نجده يميز بين ثلاثة أنواع من «الرؤية» sight .

وبادىء ذى بدء سنهتم بشروح وتوضيح النوعين الأولين وهما «الرؤية الحسية الجسدية» Corgoral و «الرؤية المعنوية» Spiritual .

الأول هو الاسم الذى يطلق على الرؤية بالعين هذه الرؤية أساسية وبدونها لن يكون ثمة شىء نطلق عليه اسم «الرؤية». كذلك فإن تجميع العقل للمشاهدات المادية لايمكن أن يتم فى غياب «الرؤية الحسية» .

أما (الرؤية المعنوية) فإنها لاتحدث بناءاً على الرؤية الحسية لأن المـــادة لايمكنها العمل داخل العقل . . . كذلك فليس هناك ما يمنع من حدوث الرؤية

المعنوية حتى فى غياب الرؤية الحسية كما يحدث فى الأحلام ، والرؤى ، وفى حالة الهذيان ، وكذلك فى حالة استعادة الصور بالذاكرة أو التخيل (التصور) لبعض الموضوعات غير المرئية . وبهذا المفهوم فلن يوجد ثمة تميز بين ما يستقبله العقل عن طريق الرؤية العادية وبين التصور أو رؤية الأشياء . وفى كلا الحالين — كما يؤكد أوغسطين — فإن العقل نفسه يكون التصور أو التخيل للأشياء التى يراها بعيداً عن جوهرها (substance) . غير أنه يوجد ما هو قبل العقل ألا وهو شبيه الموضوعات (الأشياء) . . وليس الموضوعات نفسها . . كذلك فإن ما يرى إنما هو فى نفس الطبيعية سواء فى حضور الموضوع أو غيابه .

ومثال ذلك أننا ندرك تماماً أن ما نراه فى الحلم ليس له نظير عندما نستيقظ من أحلامنا .

وهكذا فإن موضوع ملكة التصور هو تخيل شىء به يهتم العقل ويشغل . . وهو يوجد فى الوعى الحسى . وهكذا فإن الإرادة تتركز — كما يرى أوغسطين — فى الوعى الحسى ، فهى تنقل الصور التى تجمعها الرؤى الحسية . . ثم تقوم بنقلها للعقل لكى تكون خبرات تستفيد بها « الرؤية المعنوية » . ولقد ركز أوغسطين فى كتابه « عن التثليث » على وظيفة الإرادة الإنسانية . . وتكلم كذلك عن نوعين من أنواع الرؤية . وهى نظرة الشخص الذى يشعر sentientis ونظرة (رؤية) الشخص الذى يفكر Cogitantis . وعلى ذلك فإن الشعور بالشىء الذى نحسه يميز الإدراك الحسى عن التصور (التخيل) . ولهذا يذكر أوغسطين أن العمليات الفيزيقية تكون داخل الوعى الحسى وهى تنقل رسائل إلى العقل . . أما الرؤية الحسيه فهى رسول إلى الرؤية المعنوية العليا .

أما النوع الثالث من الرؤية فهو أعلى الأنواع الثلاثة كلها فهو الرؤية

« العقلانية » وتشمل التفسير والأحكام والتصحيح وبالذات تصحيح « الرسائل » التى تستقبلها . إنها كذلك إما أن تشير فى العقل إلى الصور الخاصة بالموضوع ، أو إنها ترفض الإشارة إليها .

وعلى سبيل المثال فإن انكسار العصا الموضوعة فى الماء هى رؤية تعتمد على الصورة فحسب أما العقل أو الرؤية العقلية فتصحح هذا المفهـــوم وتدال على أسبابه. وهكذا فإننا نرى الفرق بوضوح مابين الوعى الحسى والتصور. فشاهدتى للمنـازل والأشخاص هذه رؤية حسية تعتمد على الإدراك الحسى للأعضاء الحسة أما تخيلى لشكل هذه المنازل ولأشكال الأشخاص فإن هذا هو التصور ، وشتان مابين الطرفين . ومن الواضح أن أوغسطين يحاول أن يضع الوعى الحسى فى إطار يجمع فيه بين الروح والجسد . . وهى فـكرة أفلاطونية . غير أنه فشل فى حل صعوبات هذه المهمة حيث إن الفكر الأوغسطينى بدء بالإيمان (النقل) أساساً انتقلت من مركزه كل الأفـكار وهذا عكس الإطار الأفلاطونى الذى انطلق من الفكر العقلانى المحض ، الذى يجب أن ننتقل إليه الآن .

الفصل الخامس

العقل والحقيقة



العقل والحقيقة :

إن نظرية أوغسطين فى الإدراك الحسى ما هى إلا مشاركة من جانبه لوجهة النظر الافلاطونية المحدثة فى الروح . وهو يذكر أن الحقيقة فى الواقع تقدم فى المعرفة حيث يهتدى العقل لنفسه ويعرف ذاته دون توسط الإحساس الجسدى . وكما نعلم ، هناك — عند أفلاطون — عالمان : العالم المعقول (عالم المثل) حيث الأشباح والصور الممسوخة عن حقائق عالم المثل — فالاول توجد فيه الحقيقة ذاتها أما الثانى فتوجد فيه أشباه الحقيقة . والآن نتعرض لوجهة نظر أوغسطين فى المعرفة التى لا تنبع من الحس . وهو يفترض فى البداية وجود قدر ضئيل جداً من الحقائق اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك .

من بين هذه الحقائق توجد الحقائق الرياضية والمنطقية ، ويرى أنها حقائق يقينية لا يتطرق إليها أدنى شك . ولقد أضاف أوغسطين أمثلة أخرى للحقائق التى رأى أنها فوق الشك . . . مثل الاحكام الصائبة والتى قدرت حق قدرها . ولكى نجعل مناقشتنا أكثر بساطة فإننا فى الواقع نتفق مع أوغسطين على أن الحقائق المنطقية والرياضية — على أقل تقدير — لها مقوماتها — من شمول وضرورة وحتمية — التى تجعلها جديرة باكتساب لقب الحقيقة اليقينية التى لا يتطرق إليها الشك . ولكن هذه الملامح التى أوردها أوغسطين لا تنتمى إلى المعرفة الحسية . . فالمعرفة تنبثق من الخبرات .

وكذلك فنحن لا نقدر على تحديد صحة أو زيف الموضوعات الرياضية ... وذلك لانه ليس ثمة تميز أو مقياس بينها وبين ما تمدنا به خبراتنا الحسيه وعلى العكس من ذلك فنحن نستخدم الرياضيات فى تفسيراتنا للخبرات المكتسبة . فإذا

اكتشفنا – مثلا – أنه بإضافة أرنب واحد إلى أرنب آخر قد صار المجموع الناتج هو ثلاثة أو أكثر . فإننا لن نشك فى الرياضيات ولكننا سنؤمن بأن أحد الارانب ذكر والارنب الآخـــر أنثى . فليست الارقام ولا الرياضيات ذات أصل أو طبيعة استقرائية ، كذلك فإن مفهوم الوحدة الذى أورده أوغسطين فى عملية إدراك الارقام هو بمثابة التنوير لما نطلق نحن عليه لقب « المطلق » وهذه هى طبيعة الإدراك الرياضى (الحسابى) .

ولقد أشار أوغسطين إلى أن هـذه الوحدة ليست بذات طبيعة استقرائية : فالموضوعات (الاشياء) التى نجربها دائماً تنشأ من أجزاء . . وعندما تتناولها مجتمعة بوصفها شيئاً واحداً ، فإننا نعتمد فى ذلك وعلى قرارنا الخاص وهذا بدورة يعتمد على طبيعة اهتمامنا بالوحدة فى الاستفسار وكذا هدفنا فى انفرادها . والوحدة عند أوغسطين ليست نوعاً من أنواع الاستقراء وإنما هى عامل مساعد لنا على تفسير محتويات خبراتنا .

وعلى أية حال فإن معظم المناطقة المحدثين يتفقون مع معظم النقل الواعى – أو مع أدله – لبعض الحقائق الجوهرية (الصورية) المتعلقة بالرياضيات والمنطق . وهم يشتركون مع أوغسطين فى النتيجة التى تنشق من خلال هذه القضية الجدلية . إن أوغسطين يقر بأن المعرفة الاستقرائية معرفة ذات موضوعات مختلفة عن موضوعات أخرى حسية فى كونها أعلى منها فحسب ، أى فى مرتبة مرتفعة عنها ، ومعرفتها ميسرة ، وتتميز عن المعرفة الحسية بالوضوح والتأكيد يقول أوغسطين فى إحدى محاوراته النص التالى :

« إنك سوف تتذكر معالجتنا المبكرة للمعرفة خلال الحواس الجسمية . ولقد

لاحظنا أن موضوعات الحس العامة . تلك الأشياء التى يمكننا رؤيتها وسماعها ، مثل اللون الذى تراه وأراه فى نفس الوقت . والصوت الذى تسمعه وأسمعه فى نفس الوقت أيضاً . . لاحظنا أنها تنتمى إلى طبيعة عيوننا وآذاننا ، وهى بالنسبة لنا — على وجه العموم — إنما هى موضوعات الحس . وبالمثل فإننا يجب ألا نقول أن الأشياء التى تشعر بها أنت وأشعر بها أنا مادياً تنتمى إلى طبيعة العقل ؛ وذلك لأن عيون شخصين ينظران فى نفس الوقت لا يمكن أن تكون مرتبطة ومحددة بشىء آخر ينتمى إلى عيون شخص آخر وإنما يجب أن تكون شيئاً ثالثاً والذى تتجه ناحيته رؤية كل من الشخصية الاثنين .»

وهكذا أكد أوغسطين على مناظرة الرياضيات ونماذج المعرفة المشابهة لها بالقياس مع المعرفة الاستقرائية . ومثل معاصريه وخلفائه لم يدرك أوغسطين الفرق الجذرى بين المعرفة الاستقرائية من ناحية . . . ونوع المعرفة من ناحية أخرى . . . التى أطلق عليها « كانط » Kant لقب « معرفة قبليـــة » Periori كذلك فإن العديد من المناطقة المحدثين يسمونها « المعرفة الجوهرية» Lormal .

والذى فعله أوغسطين أنه أنكر وجود أى اختلافات جوهريه فى المكانة المنطقية بين نوعى المعرفة .

لقد قال أوغسطين بمعرفة ذات حقائق أبدية سرمديه وقال عنها إنها نوع من أنواع المعرفة الاستقرائية . . وقال بعلو مكانتها عن المعارف النابعة من التجربة الحسية من حيث إنها تنبثق عن نوع راق من التجربة ، وهى متعلقة بالعقل مباشرة ومتصلة به دون توسط الجسد .

ولقد آمن أوغسطين بأن طبيعة هذه التجربة مناظرة وموافقة للرؤية الحسية . وهو غالباً ما يعدها نوعاً من الرؤى فيقول :

« الفكر هو رؤية العقل . . حيث إنه يشعر بالحقائق من خلال ذاته دون وساطة الجسد ».

من العسير علينا أن ندرك ما إذا كانت وجهة نظر أوغسطين فى المعرفة هى أنها من الناحية الجوهرية نوع من أنواع الرؤية . حيث نجد أن المعرفه الرياضية والمنطقية حتماً يكون لها موضوع ، تماماً مثل الرؤية التى تحتم وجود شىء تراه فلن تكون هناك رؤية إلا إذا كان هناك بالفعل موضوع يرى . أو بعبارة أكثر وضوحاً إن نظرية « الحقائق الأبدية » التى قال بها أوغسطين توحى بأن هذه الحقائق الابدية موجودة فى نفسها بوصفها موضوعات مستقلة للمعرفة العقلانية ويقول أوغسطين إن الطريق المؤدى إلى معرفه هذه الحقائق الأبدية هو طريق مماثل ومناظر لموضوعات الأشياء المرئية .

وبناءاً على هذه الفكرة الاوغسطينية فإن الفكر أو العقل يكتشف موضوعاته ولكنه لا يخلقها أو يوجدها ، ولقد عد أوغسطين وجهة النظر هذه حقيقة شاملة . ولكن أوغسطين لم يضع أى تمييز جوهرى بين قضايا المنطق والرياضيات وبين الأسس المحددة للأحكام الاخلاقية . وهكذا وجدناه يقول بهذه الحقائق اليقينية لكى تشمل كل ما نطلق عليه لفظ « الحكمة » والتى تحوى الموضوع الذى نبحث عنه لنعرفه فى الفلسفة . وهكذا نجد أن أوغسطين هنا قد استعار الملامح المميزة للقضايا الصوريه (الجوهرية) فى المنطق والرياضيات وحولها إلى قضايا صوريه (جوهرية) للأحكام الاكيدة المتعلقة بالحقيقة . ولقد كانت نتيجة هذا التزاوج هو ميلاد « الحقائق الأبدية » وهى حقائق كاملة ومؤكدة تعتمد على الفهم العقلانى ولا يتطرق إليها الشك .

وهكذا خلق أوغسطين عالماً عقلانياً فريداً . ولقد أصبح هذا العالم العقلانى

مماثلا للعقل الإلهى ومطابقاً له ومعرفته ذاتيـــة . فهو يحوى معرفته داخله ، ويتوصل إليها بذاته دون وساطة الجسد وهو يحتوى على أفكار قبلية مسبقة لجميع الأشياء المخلوقة . تلك كانت فكرته عن الحكمة الإلهية والعالم الربانى المعقول .

كذلك فإننا نلاحظ عند أوغسطين أنه يصف معرفتنا للعالم المعقول بأنها رؤية عقلية . هذا التماثل بين الرؤية والفهم هو تماثل راسخ عميق فى الفكر الاوغسطينى . تماما مثل جميع النظريات التى انبثقت عن الأصل الافلاطونى . ولقد استخدم أفلاطون كذلك التماثل فى العلاقة بين المعرفة والظن وما يتعلق بها من موضوعات ... وبين الصور والموضوعات المرئية العالم المادى . لأن الروح ـ عند أفلاطون ـ وهى فى هذا السجن المادى تتذكر العالم المعقول ومثالياته .. هذا التذكر هو « الضوء » الذى يشع فى المادة لترى المثال .. إنه الضوء الذى يهب الضيـــاء للعيون لتتمكن من الرؤية إن هذا الضوء أو هذا الإشعاع الفكرى ينبعث من الصورة العليا (المثال) ... فالخير والضوء ما هما إلا صور دنيا لمثل عليا موجودة فى العالم المعقول (عالم المثل) .. والعقل البشرى يفهم ، كمثل الشمس التى هى نفسها مرئية ومضيئة فى ذاتها وهى كذلك تهب الضوء والإشعاع للأشياء الأخرى لتجعلها مرئية . وهنا عند أوغسطين تكون الصور داخل العقل الإلهى ، والضوء العقلى أو الإشعاع العقلى الذى يهبهم العقلانية إنما إشعاع إلهى داخل العقل البشرى .

وأوغسطين يصف هذا الإشعاع أو الضوء بطرق مختلفة مثل :

مشاركة العقل فى كلمة الله لأن لله حضور داخل العقل كما يسكن السيد المسيح داخل الروح الإنسانية ليعلم العقلى من الداخل ، وهكذا نجد أن معظم أفكار أوغسطين تتشابه من حيث جوهرها مع الأفكار الافلاطونية ، وبالنسبة

لأوغسطين كما هو الحال تماماً بالنسبة لأفلاطون فإن معرفة العالم المعقول تعتمد على التجربة وتحتاج اليها . فأفلاطون فسر معرفة الصور و معرفة الحقيقة الرياضية فى اصطلاحات محددة فى نظرية (التذكر) التى ذكر فيها أسطورة النفس البشرية التى كانت فى العالم المعقول وارتكبت خطيئتها وحكم عليها بالسجن داخل الجسد. هذه النظرية تمثل معرفتنا (القبلية أو المسبقة) التى تركت فى العقل البشرى بوصفها نوعاً من التذكرة للعالم السرمدى . حيث كانت النفس ترتع فى موطنها المثالى بين الصور المعقولة وتراها (أى الصور المعقولة) بطريقة واضحة مباشرة لا غموض فيها ولا إبهام .

لقد تأثر أوغسطين بهذه النظرية . غير أنه شيئاً فشيئاً . بدأ يعارضها ... وذلك لأنه رأى أن بعض تفاصيلها لا تتفق مع اللاهوت حيث توجد صعوبات دينية فى تقبل فكرة الوجود المسبق للروح الإنسانية فى عالم المثل قبل أن تأتى للحياة الدنيا .

غير أنه ورغم معارضته لهذه النظرية الافلاطونية نجده قد عاد مرة ثانية ليؤكد فى بعض آرائه الفلسفية أن هذا النوع من المعرفة لا يستقبله العقل من الخارج ، إنما هو معرفة حاضرة فى العقل منذ البداية . إن معرفة الصور ، تلك الأفكار الإلهية إنما هى حقائق أبدية .

غير أن أوغسطين لا يذكر مثل أفلاطون أن الوصول إليها يكون بالتذكر بل يرى أن العقل البشرى يكتشف هذا الاشعاع الإلهى لأنه حاضر فى ذاته . ولكننا مع هذا الاختلاف نجد أن التذكر الأفلاطونى والاكتشاف الاوغسطينى إنما هو نظرية واحدة تقوم أساساً على الذاكرة Memoria . وطبقا لما يعرفه العقل عندما يحقق المعرفة الحقيقية فهو حينئذ يكون عقل الله . غير أن هذا التفسير

لا نستطيع أن نؤكده عند أوغسطين وذلك لأنه لم يتحدث نهائياً فى هذه النظرية عن العقل الإلهى ، بالطريقة التى توضح لنا هذا المفهوم وضوحاً ظاهراً .

إن أوغسطين ربما ذكر وظائف الإشعاع الإلهى فى العقل البشرى ليوضح أن ذلك الإشعاع إنما يهب قواعد الحكم (إصدار الاحكام) للعقل البشرى . وهو يعتقد تماماً أن الفكرة فى العقول المختلفة تتفق مع حقيقة الاحكام الكلية التى ترتبط باستلهام ذاتها من الإشعاع الإلهى ، لذا فإن العقل يشعر بالحقيقة الضرورية الكلية لهذه الأحكام . والاحكام على درجة كبيرة من الاهمية فنحن لانستطيع أن نقول إن هذا الشخص أو ذاك خير أو إن هذا الشخص أفضل من ذاك . . لا نستطيع أن نقول هذا إلا إذاكان هناك معيار فى أذهاننا عن الخير ذاته .

" **Nisi esset nobis impressa notis ipsius boni.** "

كذلك فإن أوغسطين لم يحاول أن يفرق ما بين الفكر والحكم ويتضح ذلك بصورة جلية على سبيل المثال حينما تحدث أوغسطين عن معرفة العقل البشرى . . فكل منا لا (يدرك) شيئاً إلا بعقله الخاص الذى يختلف عن عقول الآخرين ، أما إشعاع الحقيقة الأبدية ، فنستطيع أن نقول إنه حقيقة كلية بالنسبة للعقل .

على أى حال إننا نجد الاهتمام الأخلاقى ماثلا وراء نظرية الإشعـــاع عند أوغسطين ومن الواضح أنه اهتمام سائد وواضح . إن التخيل والإدراك أى الصور التى توجد فى العقل إنما هى مواد الحكم (حيثياته) وقد انبثقت بالإشعاع عن طريق التنوير الإلهى وفى بعض الأحيان نجد أوغسطين يصف الحكم المكون بناء على الحقيقة الأبدية وكأنه صدى (صورة ممسوخة) للحكم الإلهى . ويقول :

« فى هذه الحقيقة الابدية التى هى أصل كل الأشياء ندرك بالرؤية العقلية

Visu mentis النموذج الذى يحكم وجودنا ونشاطاتنا وذلك طبقا لقاعدة الحقيقة والفكر الصحيح » .

وهكذا يتضح أن أوغسطين بوصفه رجلا من رجال المسيحية قد استفاد من الأفكار الفلسفية التى شاعت عند المدرسة الأفلاطونية المحدثة عندما تكلم عن الوعى الحسى والتصور وطوع هذه الأفكار بطريقة تجعلها ملائمة للفكر اللاهوتى . أما فى حديثه عن الحقيقة والإدراك العقلى فإنه قد استعان بنظرية (التذكر) من أفلاطون . والعقل طبقاً لوجهة نظر أوغسطين يشعر بالحقيقة الكلية الضرورية لإصدار الأحكام . وذلك طبقاً لنظرية الإشعاع الإلهى . وبناء على هذه النظرية كلها فإن الأفكار الفطرية (القبلية) هى أساس تكوين العقل البشرى . فنحن نستطيع على سبيل المثال أن ندرك مفهوم الخير من أول وهلة دون أن نفكر فيه؛ وذلك لأن معناه موجود فى العقل ويستطيع العقل أن يستعيده متى شاء . وعلى هذا فالعقل يكتشف حقيقة الأمور من داخله بالفطرة السليمة ، والاسم الذى يعطيه أوغسطين للجزء الموجود فى العقل والذى يحفظ الحوادث والأفكار ويستعيد الصور إنما يسميه الذاكرة .

وأوغسطين يصف هذه الذاكرة بأنها تشبه مخزن البيت والتى تحفظ فيها الخبرات والأفكار السابقة التى يمكننا إستعادتها بالإرادة أو بالمجهود إلا إذا كانت قد طمرها النسيان .

وهكذا يتضح الفرق بين مفهوم التذكر عند كل من أفلاطون وأوغسطين . غير أن الـ Memoria تحوى الذاكرة جزءاً فيها لأنها كبيرة وتبلغ غاية فى الاتساع فهى تحتوى داخلها على المبادىء والقواعد والأرقام والأبعاد والمسافات . وجميع هذه الأشياء التى تستقبلها الحواس الجسدية والتى نستطيع عدها .

وهكذا تكون محتويات العقل الفطرية حاضرة مجتمعة فى تلك الـ Memoria .

ومن الواضح أن أوغسطين يوسع هذا المفهوم ليجعله يشمل كل ما يستطيع الإنسان أن يدركه من معارف فطرية أى لا يدخل العقل من الخارج وبمعنى آخر تلك التى لا نستقبلها عن طريق الخبرات الحسية . هذا المفهوم عند أوغسطين بدوره يشمل معرفة الذات وكذلك معرفة حقائق الفكر وكذلك أيضا معرفة الأخلاقيات وإدراك باقى القيم وأيضاً معرفة الله . ومن هنا ندرك أن مفهوم الـ (Memoria) عند أوغسطين يضرب جذوره فى الماضى البعيد ماعدا حالة المعرفة التى تأتنا عن طريق الحواس . ويصف أوغسطين ذاكرته (Memoria) قائلا :

« هى قوة روحى . . وهى منتمية لطبيعتى . . وبدونها ما كنت لأدرك كل هذه الأشياء ولهذا فالعقل ليس متسعاً بدرجة تمكنه من احتواء ذاته » .

وهذه الصورة العقلية تدل على أن العقل كل محتوى فى ذاته وأن جميع الأفكار الفطرية فى معرفتنا تظهر فى إصدار الأحكام وهى موجودة فى الذاكرة . بل والأكثر من ذلك إننا نجد عند أوغسطين أن الله نفسه موجود فى الـ Memoria . ولهذا ندرك حضوره عندما نتجه إليه .

إن حضور الله فى العقل الإنسانى هو أساس نظرية أوغسطين فى المعرفة من خلال الإشعاع الإلهى . ومن منطلق أن حضور الله إنما هو حضور أبدى فى كل الأشياء جميعاً وبالتالى فى العقل . والعقل كائن حى يعيش ويتحرك وله كينونته الفعلية ، لذا فهو قادر على تذكر الله وهو تذكر فطرى وليس تذكراً قائماً على خبرات حسية سابقة .

فالعقل بتذكره لله وإدراكه له إنما يرجع إلى مصدر الإشعاع فتصبح أنت

مع الله كما هو مع العقل وكما أنت مع العقل . غير أن العقل لا يعتمد على حضور الله فيه وإنما هو الذى يسعى إليه فيتذكره . وأحياناً يتناسى الاتجاه إليه . والله بنوره يهب الضياء لمن يتجه إليه ؛ ضياء الفكر والمعرفة — ويطلق أوغسطين على المعرفة الإنسانية فى مؤلفاته اصطلاح « نظرية المعرفة » . وعندما وصف وظائف العقل كانت مقدمة هذا الموضوع هى الحديث عن الحضور الإلهى فى العقل وهذه هى نظرية الإشعاع . ذلك هو التذكر النهائى الذى على أساسه قامت نظرية كل من أفلاطون وأوغسطين فى المعرفة داخل بناء ميتافيزيقى بعيد الأثر . والذى هو جزء حيوى أو جوهرى فيه .

الفصل السادس

الارادة والأفعال الانسانية



الإرادة والأفعال والإنسانية :

ركز أوغسطين على الأخلاقيات ، وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان . لذلك تحتل الأخلاقيات مكانة كبيرة هامة فى فكره الفلسفى . ولم يكن هذا الاهتمام يشكل نظرية فى بادىء الأمر .. إنما كان اهتماماً بالحياة الأخلاقية نفسها .. وهذا على اعتبار أن أوغسطين ينتمى إلى المفكرين الذين يهتمون فى « الفلسفة » بمناقشة وتحليل الأخلاقيات أكثر من اهتمامهم بالناحية اللغوية .

لقد اهتم أوغسطين بالمعرفة ووصفها وحللها .. كذلك فإن كل من الإدراك والعمل ينتميان إلى ما يعرف اصطلاحاً باسم « الحياة الفلسفية » . إن معظم آراء وأفكار أوغسطين فى السلوك الإنسانى تعتمد على نصوص لاهوتية من القانون الإلهى الموحى به . كذلك تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية — مثل افعل ولا تفعل — وكذلك على اللطف الإلهى الذى يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله. وفوق كل ذلك مفهوم الحب فى « العهد الجديد » New Testaments هذه الأفكار والمفاهيم حيوية للغاية رغم أن فهم التعاليم الأخلاقية عند أوغسطين يظل خارج هذه المناقشة .. وذلك على الرغم من أهميتها لتمس فى بعض الجوانب فكر أوغسطين الذى يقع داخل حدود (نطاق) الفلسفة .

إن الإنسان صنيعة الله . وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله . فى هذه الرؤية وفى ظل تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له . ويعبر أوغسطين عن هذا المعنى فى جملة لاتينية مستقيمة ، موزونة عبارتها ، سلس أسلوبها فيقول مخاطبا الله :

« بالتأنى خلقتنا يا الله ... وجعلتنا متجهين نحو ذاتك المبـــاركة ... خلقتنا يا ربنا فى كبد فلا تعرف قلوبنا الراحة Lecisti nos at te إلا فيك » .

كانت تلك الفقرة هى أول الجمل اللاتينية التى افتتح بها أوغسطين مؤلفه المسمى بـ «الاعترافات» . إن الطبيعة الإنسانية يمتزج بها كم كبير من الرغبات والنزوات والحوافز ... بعضها مقصود وبعضها الآخر عفوى . ورغم أننا لا نعى هذه الأشياء كلها، إلا أنها تعمل على تحقيق ذاتها ولعل أكبر هذه الرغبات والطموحات فى الطبيعة البشرية هو الرغبة فى الاتحاد فى الله ومشاهدة بهائه .

إن أوغسطين تكلم كذلك عن التطابق لنظرية الأوزان الفيزيقية، التى كانت شائعة فى العصر الذى عاش فيه .. بمعنى أن وزن الموضوع هو الذى يحدد وجهته التى سيتجه إليها فى أى مكان فى العالم .

فعلى سبيل المثال نجد أن الأوزان الثقيلة تتجه إلى أسفل بينما الأشياء الخفيفة ترتفع إلى أعلى . . وعلى نفس هذا المنوال نجد أن الرغبات والطموحات الطبيعية للإنسان هى التى تحمله إلى الاتجاه الملائم لطبيعته . أن أوغسطين يسمى هذه القوى الديناميكية فى الطبيعة الإنسانية باسم « الحب » . وهو يرى أن الحب عند الإنسان يقدر بمقدار ما يزن الإنسان ، فيقول :

« إن وزنى هو حبى ... به أحمل إلى أى مكان أحمل إليه » .

إن هذه العلاقة التماثلية التى ربط فيها أوغسطين بين الحب وبين الوزن الفيزيقى يمكن أن نوجه لها النقد من حيث إن الأوزان الفيزيقية لا تصلح للدلالة على الأفعال الإنسانية بشكل كامل .

« فالحجرة تسقط عندما نزيل الشيء الذى تستند إليه ... » غير أن هذا لا يستتبع بالضرورة أن الانسان الجائع يأكل عندما يوضع أمامه الطعام . وهذا يرجع لأن الحجرة تقع تحت رحمة طبيعتها « نشاطها » التى تحدد بالاسلوب الذى تتأثر به طبيعتها فهى تعتمد على دعامة لو أزيلت لتهاوت الحجرة فتلك هى طبيعتها ونشاطها . أما النشاط الإنسانى فليس له مثل هذا التحديد . وعلى ذلك فإن الحجرة ليست لها إرادة وإنما هى مسيرة ومرتبطة بحلقة تدور فى فلكها . ولكن النشاط الإنسانى عكس ذلك ويتضح هذا المعنى عندما نرى الإنسان يستطيع أن يقرر بنفسه ما إذا كان سيحقق رغباته ويصل إلى طموحاته أو لا .. ما إذا كان سيعمل وفقاً لدوافعه الطبيعية . أو لا يعمل . ويقول أوغسطين عن الطبيعة الإنسانية إنها غير مرتبة أن جميع الأهواء والنزوات والرغبات الإنسانية لا تسير على وتيرة واحدة . إن الخلفية اللاهوتية ليست هامة فى هذا البناء ولن تعنينا هنا — رغم أنها أحد النماذج المفضلة للفكر الاوغسطينى . والآن يجب أن نضع فى أذهاننا أن الاهواء والدوافع الإنسانية ليست معقدة التركيب فحسب بل متضاربة فى بعض الأحيان وتتعارض مع بعضها البعض . ويرى أوغسطين أنه بهذه الصورة تعتبر «طبيعية» بأحد معنيين : الاول بمعنى أن النزوات البشرية — على سبيل المثال — بالنسبة للإنسان الجائع عندما يلبى رغبات معدته إنما يلبى بذلك نداء (الطبيعـــة) .. ويمكنه تلبية هذا النداء عن طريق الاسترخاء بدلا من العمل . إن هذا التعرف طبيعى وغير طبيعى فى ذات الوقت . طبيعى لانه يلبى رغبة طبيعية ملحة .. وهو غير طبيعى لأن تلبية هذه الرغبة ضرورة لكى يحيا الإنسان ولما كان العمل والجهد هما طبيعة الحياة الإنسانية ، ولهذا فمن غير الطبيعى أن يلبى الإنسان رغبة (الجوع) الملحة بالاسترخاء والراحة من العمل . على أى حال فإن هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن اللفظ « طبيعى »

يصف الرغبات والأفعال الإنسانية فى مستويات مختلفة .

فهناك نوعان من الطبيعة يميزهما أوغسطين ، لها مستويان : أحدهما علوى والآخر سفلى وهما يرتبطان بالأخلاقيات والنزوات (الأهواء) فى نزعة طبيعية توجهنا إلى أعلى (نحو الأخلاقيـــات) وأخرى طبيعية أيضاً توجهنا إلى أسفل (الأهواء) وعلى هذا فإن أوغسطين يؤكد ثنائية أو ازدواجية الطبيعة الإنسانية ما بين طبيعة عليا وأخرى سفلى وهما الأخلاقيات والأهواء . . وكل من المستويين العلوى والسفلى يتصارعان ويتصادمان داخل الإنسان . والإنسان له حرية الاختيار وقوة الإرادة ليوجه نفسه ويختار طريقه . إما تابعاً أخلاقياته ، متجها لأعلى ، أو منقاداً لأهوائه ، ومتجها إلى أسفل — ومن هنا نصل لنقطة هامة أراد أوغسطين أن يصل إليها وهى تأكيده من خلال هذا المفهوم على الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار .

غير أن أوغسطين عندما يفصل فى ازدواجية الطبيعة أى عندما يميز بين نوعى الطبيعة إنما يميز بين نوعى (الحب) أو درجتيه . كذلك فإن حرية الاختيار تقع على عاتق العقل الانسانى فهو الذى يختار وبناء على هذا الاختيار توصف أخلاقيات الانسان إما بالمدح أو بالذم . وهكذا نجد أن أوغسطين يود أن يذكر لنا أن جميع القوى البشرية المعقدة التركيب هى التى تحرك الانسان تبعا لرغبته . . وكذا (حبه) وبهذا المعنى فإن لفظة « الحب » هنا تغطى معنيين أو نظامين : الأول يشتمل على القوى البدائية مثل العشق والعواطف والميول فى كل أنواعها ، والثانى يشمل الاختيـــار الحر . فالمعنى الأول من عواطف وعشق وميول يكتشفه الانسان فى ذاته ، أما الاختيار الحر فإن الانسان يقحمه على ذاته .

وهكذا فإن أوغسطين يقول بمفهوم الواجب والإرغام duty and obbigation ومن ثم يصل أوغسطين لنقطة هـــامة جديدة فيذكر أن الرغبات المتصارعة والمتضاربة داخل الإنسان من عواطف وميول ودوافع وأهواء تشكل مجتمعة منابع ومصادر الأمثال الإنسانية . وعلى ذلك فهي تمثل الطبيعة الأخلاقية أو السلوكية الانسان . ولكن الإنسان بوصفه مخلوقاً عاقلا يفاضل بين جميع هذه الرغبات في نفسه ويختار منها ما يتفق وطبيعته . وتلك هي حرية العقل في الاختيار وإصدار الأحكام وهي تتبع بالضرورة الإرادة . غير أن أوغسطين يميز تماماً بين الرغبة والإرادة . . ولنضرب مثالا نوضح به الفرق — عند أوغسطين — بين الرغبة و لارادة (العزيمة) : ويبدأ تصنيف الرغبات إلى نوعين ، الأول هو الرغبة العليا .

« أحد النبلاء على وشك الذهاب ليتناول طعام الغذاء في Hall وفجأة استقبل مكالمة تليفونية . وبمعرفة المتحدث ومعرفة المدة التي تستغرقها المكالمة يقول لنفسه : « أستطيع أن أنهي هذه المكالمة في ظرف دقيقتين ، وبذلك سأتأخر قليلا عن ميعاد الغذاء ، وهذا ليس موضوعاً خطيراً » . .

من الواضح هنا في حالة هذا النبيل أن رغبته في الذهاب إلى Hall لتناول وجبة الغذاء هي رغبة أقوى من رغبته في الرد على التليفون ولكنه رغم ذلك لم يحقق رغبته الأقوى في الذهاب إلى Hall وإنما حاول تحقيق رغبته الأدنى في الرد على المكالمة وتلك هي الارادة . وهو هنا يحاول أن يوفق بين الرغبة (الرحيل) والواجب (الرد على المكالمة) أما إذا كانت المكالمة مثلا عبارة عن تذكرة للمسرح ، فإن الصراع داخله هنا سيكون بين رغبتين وليس بين رغبة وواجب

وهنا يحدد الانسان بمحض إرادته ويختار أى الامور يفعل وأيها يترك وبناء على ذلك يكون الفعل الانسانى وبناء على ذلك أيضاً يكون المدح أو الذم وهذا الفعل أو ذاك ، ويضيف أوغسطين بأن الارادة الصحيحة إنما هى حب صحيح . والهدف من الفعل الصحيح هو تحقيق فضيلة العيش الحسن . ويحدد أوغسطين معنى الفضيلة بأنها « نظام الحب » .

إن الفضيلة والأخلاق السامية والخير فى الحياة والسلوك أصبح هو موضوع نشأة وتكوين النظام الصحيح ، بالنسبة لقيمة الاشياء فى ذاتها أولا وفى حياة الانسان ثانياً ، وذلك عن طريق تنظيم هذه القيم وجعلها الأساس للافعال الانسانية والسلوكيات على وجه العموم ، إن حياة الانسان تستمد صحتها من تقديره للاشياء تقديراً جيداً . إن ذلك النظام القويم يظهر القيمة الفعلية للاشياء

gui rerum integer aestimator est .

إن هذا النظام يدعو إلى الحب الذى يمنع الإنسان من أن يحب ما هو غير جدير بالحب ويمنعه كذلك من تفضيل ما هو جدير بالحب القليل عما هو جدير بالحب الكثير إن مثل هذا النظام القويم المتكامل الأركان يمد الإنسان بالنموذج الذى يساعده — على معرفة ذاته من خلال العمل . إن مثل هذا النظام الذى ينظم — الأفعال والسلوكيات الإنسانية ويضع الضوابط على تصرفات الإنسان ويدخلها فى نطاق أو مسار بحيث تتفق والأخلاقيات .

إن مثل هذا النظام يسميه « أوغسطين » بـ(القانون) . ومن خلال هذا المفهوم فإن القانون عند أوغسطين مبدأ عام يشتمل فى حد ذاته على كل هذه النظم غير أن القانون الإنسانى قد يكون ظالماً أو مفتقداً للعدالة . وفى بعض الأحيان نجد القوانين الإنسانية لا تتناول كافة السلوكيات الانسانية ، كذلك هناك نقطة

دامغة جديدة بالملاحظة ألا وهى اختلاف هذه القوانين الانسانية من مكان إلى مكان ، ومن عصر إلى عصر إن جميع هذه القوانين الانسانية والتشريعات البشرية تعرف اصطلاحاً باسم « القانون » .

والقانون هو مقياس وعن طريقه يمكننا أن نمتدح أو نذم السلوكيات الانسانية إن هذا القانون لايترك أى شكل من أشكال الأفعال الانسانية المختلفة إلا وتطرق إليه . إن القوانين والتشريعات الانسانية تشكلت وفقا لحاجات المجتمع وتطوراته التاريخية ، ولهذا كانت سمة القانون والتشريع الانسانى هى التغير والتجدد المستمر وفقا لاحتياجات المجتمع التى تتغير وتتطور من عصر إلى آخر .

وهو كما يتضح من مفهومه هذا أنه يختلف عن القانون الالهى الذى يميزه الثبات ويتصف بالعمومية والشمولية بحيث تدخل فى نطاقه وتندرج تحت لوائه كل السلوكيات البشرية .

إن هذا النظام هو قانون الله يظل ثابتاً لا تمسه يد التغير والتردد وهو يأخذ مكانة فى روح الشخص الحكيم فيوجهه ويرشده إلى الطريق القويم وهو يساعد الانسان على فهم الأشياء فهماً جيداً . إن إدراك هذا النظام وفهمه هو الحكمة بعينها وعلى أساسه يعمل العقل موجها ذاته من ناحية والسلوكيات الانسانية من ناحية أخرى وفقا لذلك القانون السرمدى .

ويبدو أن أوغسطين قد استوحى فكرته هذه من الفكرة السابقة التى قال فيها بوجود حقائق أبدية فى العقل البشرى وعلى هذا فإن القانون الأبدى يتطابق ويتماثل مع الحقائق الأبدية وهذا ما يفسر بمنتهى البساطة وجهة نظر أوغسطين فى السلوكيات البشرية . ولأهمية الأحكام الأخلاقية عنده نجده يصف القانون

الأبدى بأنه شعاع صادر عن الحقائق الأبدية يتجه نحو العقل البشرى وعلى هذا فان نظرية الإشعاع الإلهى كما نلاحظ قد ارتبطت عند أوغسطين بالقيم الأخلاقية وعلى ذلك فالضمير الإنسانى ما هو إلا عقل يعرف جيداً القانون الأبدى « فالقانون الداخلى ينطبع فى القلب ذاته »

Lex intima, in ipsa corde conscripta

فالضمير عبارة عن فكر قوته مطلقة وسلطته غير محدودة لأن حكم الضمير مشاركة لفكر الله الخالق فالعقل يعرف ذاته بالنور الإلهى عن طريق الفكر . ويكتسب الفكر قيمته من نور الحقيقة .

إن الوعى العقلى بمثل هذا النظام هو الذى يؤدى إلى الفضيلة ؛ لأن الفضائل هى التى رتبت هذا النظام وهذا النظام يوجه الرغبات الإنسانية إلى التوازن وهذا بدوره يحقق السعادة beatitude التى تتحقق عند رؤية البعض . إن الحياة الإنسانية ما هى إلا حلقات مستمرة للكفاح الأخلاقى الذى يهدف إلى أخذ الطريق المؤدى إلى السعادة .

الفصل السابع

الله والعالم

الله والعالم :

إن النظام هو تعبير عقلى فى العقل الإنسانى فالنظام العقلى يهدف إلى إصدار الأحكام على أن يكون الحكم صحيحاً . إن النشاط الإلهى دائما ما يحقق هدفه هدفه الذى قام الفعل الإلهى من أجله فالعالم المخلوق إنما هو نتاج أو ثمرة الفعل الإلهى ، ولهذا فهو يقوم على نظام عقلى محكم منبثق عن حكم الله . وهكذا يحاول أوغسطين من خلال النظام فى العالم أن يوجد صلة بين العالم والله غير أن نظام جميع الأشياء ليس محدداً بوظيفة واحدة وإنما له أهداف متنوعة يهدف لتحقيقها وحينما يتحدث أوغسطين عن النظام الذى نراه فى العالم الدنيوى يراه نسخة مبسطة من النظام فى العالم العلوى من حيث مصادره ومنابعه الأصلية ؛ فالله صورة نعرفها بمناقشتنا للموضوعات الدينية . إن أوغسطين يؤمن بأن نظام العالم تماماً كما نشعر به يمثل حضور العقل الإلهى ونشاطه غير أن أوغسطين لا يهدف من وراء هذه المجادلة إلى إثبات وجود الله وكينونته وليس هدفه هو الشعور بالله من خلال نظام العالم ، من خلال بهاء المخلوقات وإنما يهدف أوغسطين إلى الوصول إلى الأخلاق والعقيدة . وفى مؤلفه الشهير « الاعترافات » نجده قد فكر فى الوصول إلى الشعور بجمال المخلوقات والنظر إلى نظام العالم على أنه نتيجة للنظام الأخلاقى .

ومن الواضح أن محاولة أوغسطين لاثبات وجود النظام والجمال فى العالم تهدف من وراء ذلك تقرير مسئولية الله عن هذا النظام والجمال فى العالم ؛ فالله قد خلق العالم ووضع نظامه وهو يهتم به ويصرف شئونه وإننا لنرى الله من خلال العالم أى من خلال نظام وجمال العالم . فنحن نعبد الله ونتدبر صنعته . ولعل ذلك يؤدى بنا فى النهاية لتأكيد وجود الله فنحن نرى الله فى العالم والوسيلة

هى الإشعـــاع بالتنوير الإلهى . فالمعرفة الإنسانية تبحث عن الفهم والإدراك الكامل لموضوعاتها وحينما تنجح فى تلك المهمة فإنها تصبح معرفة حقيقية . أما المعرفة الإلهية فإنها لا تبحث عن موضوعاتها بل تخلقها وهى معرفة حقيقية على الإطلاق وهكذا فان المعرفة الإنسانية معرضة للصواب والخطأ أما المعرفة الإلهية فهى الصواب بعينه وعلى ذلك فإن المعرفة الإلهية للأشياء هى فعل خلاق يهب الوجود للمخلوقات فى البداية ثم يعتنى ويهتم بشئون هذه المخلوقات بعد ذلك ، المادة التى تخلق فيها الأشياء إنما هى من صنع الله الذى خلقها وأوجدها من العدم .

وبعد هذا العرض الذى تعرضنا فيه لمناقشة عقيدة الخلق عند أوغسطين يوجد سؤالان ينشآن من وجهة نظره فى الخلق وهما سؤالان ذوا بعد فلسفى . فالأول يختص بمعالجة أوغسطين للزمن والآخر يختص بنشاط ووظائف المخلوقات على وجه العموم .

أما مشكلة الزمن عند أوغسطين فقد كانت نتيجة مباشرة لعقيدته فى الخلق من العدم (من غير شىء) ex nihilo . وإذا كان الخلق قد تم بالفعل من غير شىء ، فمعنى هذا أنه بداية مطلقة ، ولم يكن شىء قبله . ومن هنا تأتى مشكلة الزمن .. فإذا كان العالم قديماً « بلغة أرسطو » لم تكن هناك مشكلة أما أن يكون العالم حادثاً فمعنى هذا أنه لم يكن — له وجود فى فترة من الفترات .. تلك التى سبقت خلقه .. وهنا نتساءل : ما حكمة الله فى اختيار هذا التوقيت لخلق العالم لماذا لم يخلقه قبل هذا الزمن أو بعده على سبيل المثال ؟ . ويبدو أن أوغسطين يرى أنه قبل خلق العالم لم يكن هناك زمن وذلك لأنه يعتبر الزمن عبارة عن أحداث جزئية أو عبارة عن سلسلة من الحوادث ؛ لأن الزمن ما هو

إلا علاقة بين الأشياء والأحداث ، ثم يعود أوغسطين مرة أخرى ليصف الزمن كما لو كان حادثاً أو سلسلة من الأحداث .. ولكن كل هذا يؤدى بنا لتساءل « ماذا حدث قبل الزمن ؟ » وهو سؤال يتشابه مع أسئلة العصر الحديث كأن نسأل مثلا : « ماذا حدث قبل عام ١٤٩٢ ؟ » .

ولنناقش مفهوم الزمن من الناحية اللغوية . الزمن إما ماض أو حاضر أو مستقبل . أما الزمن الماضى فهو يشير إلى شيء لم يعد موجوداً الآن ونسميه « ماضى » فنقول أن هذا الشيء أو ذاك « كان » ولا نقول « يكون » . وبالمثل فإن الزمن المستقبل ليس له وجود فى الحاضر ولكنه « سيكون » . وهكذا يظل الزمن المضارع وحده يمثل التعبير عن الحقيقة ـ الواقعة ـ ولكن ما هو الزمن المضارع ؟ إنه هذا العام .. وهذا الشهر .. وهذا اليوم . ولكن إذا كان اليوم ولكن إذا كان اليوم ٢٤ ساعة فإن الساعة قابلة للانقسام لا إلى دقائق فحسب بل إلى ثوانى ، وكذلك إلى لحظات . والمحصلة أننا وجدنا أن الزمن المضارع هو النقطة التى يتحول عندها المستقبل إلى ماض . ويذكر أوغسطين أننا نقيس الزمن ومروره بوعينا له .

وفى الوعى العقل ، فإن أوغسطين يقترح أن كل ما هو ماض بالفعل له وجود حاضر فى العقل ، وبالتحديد فى الذاكرة وأن المستقبل نوع من التنبؤ .

ولكن أوغسطين لم يذكر أن معنى كلامه هذا أن الماضى والحاضر يوضحان الحقيقة ، ولكنه فقط يصف الماضى والمستقبل بأنهما حاضران فى الذهن وبالتحديد فى الذاكرة . كذلك يرفض أوغسطين اعتبار الزمن نوعاً من أنواع الحركة . على أية حال فإن أوغسطين يؤمن بإدراك العقل الزمن . . ويعتقد أن إدراك العقل

للزمن الماضى هو « امتداد للخارج » . إن مثل هذا الامتداد distentis العقلى للخلف أو للأمام إنما هو وعى بالزمن وإدراك له . هذا هو الحل الأخير الذى قدمه أوغسطين لمشكلة الزمن ويقول رأيه صراحة فى ذلك :

« إن الوقت — فى اعتقادى — لاشىء أكثر من كونه امتداداً رغم أننى لا أعرف لأى شىء بالتحديد يكون هذا الامتداد ، لكنه ربما كان امتداداً للعقل نفسه » . أما المشكلة الثانية التى نشأت بسبب عقيدة أوغسطين فى الخلق . . والتى نتطرق إليها هنا ، فهى التى تتعلق بنشاط وتطور ووظائف المخلوقات جميعاً . فيذكر أوغسطين أن الله لم يخلق جميع الأشياء منذ البداية ولكنه خلق كائنات مختلفة فى ظروف مختلفة . فبعض الكائنات خلقت منذ البداية والبعض الآخر انتظر المناسب لميلاد وجود وتكون بيئته التى تستقبله وتحقق ظهوره . وهو يشبه هذه الكائنات التى لم تكن مدبر الخليقة بالنباتات التى لا تنمو منتظرة الجو المناسب والمناخ الملائم لنموها ووجودها . وهذه الفكرة من الواضح أن أوغسطين قد استلهمها من الفكر الرواقى .

إن بعض إجابات أوغسطين على بعض الأسئلة لم تكن إجابات حقيقية . فعند هذا السؤال أو ذاك يجيب بقوله « إن الله فعل ذلك » . غير أن الأسئلة فى حد ذاتها تبحث عن تفسير وشرح لما نستفسر عنه ولكن إجابة أوغسطين على هذا النحو تفترض الإيمان المسبق بقدرة الله على الفعل . إن الله موجود فى كل شىء . . ذلك هو ناموس الطبيعة . . كذلك فإن القوانين والنظم التى تقع الأحداث وفقاً لها هى من وضع الله .

ورغم أن قدرة الله ليست قدرة تعسفية هوجاء Potentia temeraria

وإنما هى قدرة حكيمة Potentia virtute . ورغم أن أفعاله فى العالم هى خلق الأشياء . . رغم كل ذلك فإن الله لا يحدد بطبيعة خلقه . . وذلك لأن قوته غير محدودة فهو قد خلق الأشياء وأوجدها ، ولكنه لم يخلق ولم يصدر عن أحد غير ذاته .. إنه وجود كامل فى ذاته وبذاته .. ونحن لانستطيع أن نصفه بأى شىء فهو فريد لا يماثله شىء على الاطلاق . . فقدرته مطلقة وقوته لا يحدها حد . إن توافق حادث معين مع النظام الطبيعى فإننا نستطيع القول بأنه قد سبب بواسطة عوامل متنوعة تشكل فى مجملها القانون الطبيعى . غير أن السبب الأول والعلة الأولى لجميع الحوادث هى الله . . وإذا كنا نرجع الأحداث والشواهد المرئية لأسبابها القريبة فإن هناك عن الافعال ما لانستطيع أن نرجعه للقانون الطبيعى .. ولدينا الكثير من الأمثلة على بعض الحوادث والأفعال التى تخطت الناموس الطبيعى وطرحت النظم الكونية أرضاً . . كما يحدث فى المعجزات بحيث يتعطل القانون الطبيعى عن العمل . . فإذا سلمنا بأن الله هو واضع نظام العالم ومشكل قوانينه وسننه فإننا نتقيد أيضاً بأنه وحده القادر على خرق هذا الناموس ببعض الافعال الخارقة للطبيعة مثل المعجزات . فلا يوجد شىء يحد من حرية الفعل الإلهى فى الطبيعة. ولكن على الرغم من ذلك فإن الله يحترم ويقدر طبيعة مخلوقاته فيقول أوغسطين :

« إن الله يحكم كل الأشياء التى خلقها بطريقة تسمح لهذه المخلوقات بأن تسلك السبل المناسبة لهم . » .

وعند هذا الحد نجد أنه من المناسب أن نقطع هذا العرض الذى تناولنا فيه فكر أوغسطين فى طبيعة العالم المخلوقة . وهو خطوة بناءة على طريق البحث

الأوغسطينى الذى يهدف للوصول إلى الحكمة التى يسميها أوغسطين « الفلسفة » Philosophia . ولقد كان منهج بحثه الذى بدأه منذ شبابه يقوم على برنامج ينص على :

« رغبتى هى أن أعرف الله وأن أعرف روحى — لا شيئاً آخر مهما كان هذا الشىء » .

الباب الثانى

القديس توما الاكوينى

الفصل الأول : حياته ومؤلفاته .

,, الثانى : النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقا المعرفة .

,, الثالث : الصلة بين الاكوينى وأرسطوطاليس .

,, الرابع : طبيعة المعرفة البشرية .

,, الخامس : الله .

,, السادس : الانسان والأخلاق .

,, السابع : خاتمـــة .

الفصل الأول

حياته ومؤلفاته

حياته ومؤلفاته :

ولد توما الاكوينى St. Thomas Aquinas عام ١٢٢٥م فى مدينة اكوينو الواقعة بين روما ونابولى ، لأسرة ايطالية ارستقراطية ذات نفوذ سياسى فى ايطاليا . وفى صباه أوفدته أسرته لدير الراهب بنيديكتى Benedictine فى مونت كاسينو Monte Cassino لمدة تسع سنوات متتالية تعلم فيها العلوم المدرسية . وفى عام ١٢٣٩ التحق بجامعة نابولى ، حيث واصل دراسته الجامعية ، والتحق بطريقة الدومينكان . ومع أن أسرته لم ترضى عن هذا الاتجاه ، وحاولت أثنائه عنه لدرجة سجنه ؛ إلا أن توما أصر على نهجه ولم يتخلى عن مبادئه.

ونتيجة للضغوط الأسرية التى تعرض لهـا ، رحل إلى باريس وتتلمذ فى الفلسفة واللاهوت على ألبرت الكبير Albertus Magnus لأربع سنوات متتالية من عام ١٢٤٨ وحتى عام ١٢٥٢ ، وأثناء هذه الفترة أخذ فى الاطلاع والدرس والتدوين ، وقد أعجب به الأستاذ أيما اعجاب . وحين ارتحل البرت الكبير من باريس إلى كولونيا رافقه توما الاكوينى ، ثم عاد قافلا إلى باريس مرة أخرى ، وهناك بدأ فى تفسير « الكتاب » وأظهر براعته العلمية مما جعل الطلاب يعجبون به ويقبلون على دروسه ، ونال لقب الأستاذية فى اللاهوت عام ١٢٥٦م وفى عام ١٢٥٩ عاد توما الاكوينى إلى روما ليتولى التدريس فى مدرسة البلاط البابوى ، وهناك درس أرسطو على « غايوم موربكا » من النصين اليونانى والعربى والشروح التى وضعت على الأصل . وقد توفى توما الاكوينى عام ١٢٧٤ م مخلفاً وراءه بعض المؤلفات الهامة هى :

١ — الخلاصة ضد الوثنيين Summa Contra Gentiles وهى ما يطلق عليه الخلاصة الأولى .

٢ — الخلاصة اللاهوتية Summa Theologica ، وهو لم يتم هذه الخلاصة وقد علق المؤرخون على هذا بأن التأمل والاسترسال الفكرى حالا بينه وبين وبين مواصلة الكتابة التى توقف عنها تماماً فى ديسمبر عام ١٢٧٣ . أضف إلى هذا أن توما الاكوينى وضع شروحا لأعمال أرسطو ظلت موضع الاعتبار طول فترة العصور الوسطى ، ومن أهمها :

١) تفسير العبارة
٢) البرهان
٣) السماع الطبيعى
٤) تفسير كتاب السماء والعالم
٥) الكون والفساد
٦) كتاب الآثار العلويه
٧) كتاب النفس
٨) الحس والمحسوس
٩) ما بعد الطبيعة
١٠) الأخـــلاق
١١) السياســـة

ومع هذا يشير الكتاب إلى أن مؤلفه « الخلاصة اللاهوتية » يعتبر من أهم ما كتب حيث وجه جهوده لمحاربة مذهب ابن رشد وأنصاره ، حتى انتهى الأمر إلى تحريم الرشدية فيما بين الأعوام (١٢٧٠ — ١٣٢٤) .

لقد كان توما الاكوينى يحق فيلسوفا للكنيسة الكاثوليكية ، وكثير ما قدم الآخرين وعرف بلقب « الطبيب الملائكى » Doctor Angelicus ، وهذا اللقب من الألقاب الشرفية التى كان ينعت بها فلاسفة العصور الوسطى. كما وعرف أيضاً بأنه « طبيب العامة » Doctor Communis ، ويقصد بهذا اللقب الشخص المختص بعامة من يتعلق بالكنيسة الكاثوليكية . إن توما الاكوينى يستحق كل هذا التبجيل والاحترام فى تاريخ الفكر الفلسفى ، ليس بوصفه فيلسوفا لاهوتيا ، ولكن بوصفه فيلسوفا خاض مشكلات هامة تتعلق بالحياة الروحية للانسان .

أما عن أسلوبه ، فإن أسلوب توما الاكوينى الأدبى فى التعبير عن أفكاره جاء نموذجا يتسم بالجفاف ، كما يتصف بفقدان جاذبية الذاتية ، وفيه تفصيلات جزئية دقيقة ، بل ومفرطة فى الدقة ، كما أنه يتناول مجادلات ومناظرات جادة ، ونقاش وتحاور صريح ومباشر خال من الصنعة اللفظية والمنمقات الأدبية التى تشيع فى كتب الأدباء والشعراء . وإذا قارناه بالقديس أوغسطين ، على سبيل المثال ، نجد أنه لا يشير إلى نفسه فى كتاباته ، وكذلك لم يستعمل صيغة الشخص الأول المفرد ، وهذا يعنى أن أفكار الذات من أخص صفاته الشخصية التى ظهرت فى أسلوبة وكتاباته . وعلى الرغم من ذلك ، فنحن نستطيع من وراء سطور أعماله أن نتحقق من شخصيته وسماتها ، فهو رجل نادر الوجود ، يتمتع بالصفاء والحياء والاخلاص ، ويتصف برجاحة العقل ، ويندر وجوده من حيث قدراته العقلية الفذة التى أفرزت نسيجاً فكرياً فعالا . ومن العبث أيضا أن نتصوره كرجل بلا أخطاء ، أو أنه فوق النقد . كذلك فإن عظمة كتاباته وأفكاره ستختفى وستظل غامضة إذا حل الاعجاب محل النقد الأمين . إنه إذا تحرر دارس توما الاكوينى من أى تعصب دينى ، ومن أية أحكام قبلية أو مسبقة ، فإنه حتماً سينجز عملا جيداً يتسم بالحيادية .

ومع أننا نجد النظرات النقدية الكاثوليكية تناولت أعمـــال توما الاكوينى تناولا يتسم بالاعجاب والثناء ، يتضح لنا من الناحية الأخرى أن النظرات البروتستنتية وغيرها من المذاهب لا تتوافر لمعاييرها النقدية عدالة التقييم ونزاهة النقد لفلسفته . لكننا نعتقد من جانبنا أن عقلية توما الاكوينى تختلف تماماً عن أفكار « مارتن لوثر » Martin Luther . ومن ثم لكى تكون محايدا فى الحكم على الآخرين يجب أن تتحرر أولا من أى أفكار مسبقة ، ومن أى أحكام قبلية .

ان توما الاكوينى يعترف صراحة أن الميتافيزيقا Metaphysics عمل لا طائل تحته ، ولا جدوى منه ، وأن الأفكار الدينية ليست سهلة الفهم ؛ إلا أنه من الممكن تفسيرها وشرحها باعتبارهمـــا أحداث سيكو ـ اجتماعية Psycho – Sorial events . ومن هذه النقطة نصل إلى الملامح الرئيسية فى فلسفة توما الاكوينى .

يعتقد توما الاكوينى أن الكون Universe يمكن ادراكه ، وهو سهل الفهم ، وأن مكوناته وقوانينه يمكن ادراكها عن طريق الفكر الانسانى المحدود ، وعن طريق تتبع ظواهر الكون الواحدة تلو الأخرى وتجميعها فى النهاية نستطيع أن نصل لفهم كامل لحقيقة الكون . وكذا يعتقد أن هذا الكون ذا طبيعة عليا ، وأن هذه الطبيعة العليا الخـــارقة أبدعها الله الذى هو سبب وجودها ، وعنه صدرت الطبيعة . كذلك يعتقد توما الاكوينى أن الاتصال قائم ومستمر بين هذين الطرفين ؛ المبدِع والمُبدَع ؛ لأن الانسان كأثر ومخلوق يمكنه أن يتحقق من فهم بعض الحقائق عن القدرة العليا ، ويمكنه أيضاً أن يدرك خالق هذا الكون ومبدعه . وتلك فكرة بسيطة عن إمكانية ومعقولية الربط بين الله والعالم ... بين السبب الخارق للطبيعة ، والنتيجة (الأثر) الطبيعية ، أى أن الصلة هنا بين

سبب ونتيجة . . . بين خالق ومخلوق ، أو واجد وموجود . هذه النقطة تعد من السمات الجوهر فى فكر ومتقدات توما الاكوينى ، وهى ، فى اعتقادنا ، نزعة لاهوتية تماماً ، بالاضافة إلى كونها فلسفية . إنها السمة الجوهرية فى تصور توما الاكوينى للانسان وكيفية إدراكه ، هى أيضاً إحدى أهداف فلسفته .

إن الحقيقة والفهم الذى يجب أن نسعى إليه يتمثل فى محاولة فهم وإدراك طبيعتنا ، لان الحقيقة ، والعقل الانسانى قادر على إدراكها . إن العقل يدرك الكليات ابتداءً من الجزئيات، وتتبع ظواهر الكون الواحدة بعد الأخرى وتجميعها فى العقل الانسانى ، تنتج عنه المعرفة الكلية لهذا الكون .

ولذلك فإن دراستنا لفلسفة توما الاكوينى ستكون مكافأة منا ، لاولئك الذين شاركوه إيمانه بأن العقل الانسانى قادر على استيعاب وفهم الانسان والكون . إن فلسفة توما الاكوينى ، فى كل جوانبها ، محاولة لفهم العلاقة بين القوى العاقلة للانسان ، من خلال فهم العلاقة بينها وبين الإله الخالق المخلص عند المسيحيين بوصفه عقلا محضاً وروحاً خالصاً ، وذلك كله من خلال فهم الكون .

الفصل الثاني

النقل والعقل
أو
الدين والفلسفة
طريقا المعرفة

النقل والعقل أو الدين والفلسفة طريقا المعرفة :

إن من أهم الحقائق عن العصور الوسطى Middle Ages أتساعها الهائل زمانيا ، حيث تبلغ قرابة الألف عام . ويجب أن نسلم أن الرتم في زمان العصور الوسطى كان رتيباً في كل أمور الحياه بالمقارنة بما هو عليه الآن. وكذلك كان الحال فيما يتعلق بعالم الافكار The World of Ideas في العصور الوسطى لقد كان بطيئاً ومتئداً . غير أنه لا يحق لنا أن نحصر أفكار العصور الوسطى في هذا النطاق ، وأن نعامل هذا العصر على أنه عصر غير شيق ، لأن فترة الركود والظلام لم تستمر طوال فترة العصور الوسطى وحتى نهايتها . ففي خلال عام ١٥٠٠ بزغت الحركة الفكرية ودارت عجلة العلم الحديث ، ولمعت في الأفق باكورة الفكر الفلسفي المتقن . لقد نأتي توما الاكويني في فترة العصور الوسطى، وقرابة نهايتها ، فقد ولد عام ١٢٢٥ ، وعاش وتعلم في هذه الفترة . ولقد تحددت طبيعة فلسفته بما تلقاه من تعليم وأفكار ومعتقدات شخصية ، وتأثرت بفكر من سبقوه ، ومن عاصروه ، من الفلاسفة واللاهوتيين . وشغلت أفكاره نقطة تحول هامة وخطيره في تاريخ العصور الوسطى ، فأثرت في عصر من جاءوا بعد وفاته في عام ١٢٧٤م .

وجدير بالملاحظة أن القرن الثالث عشر الميلادي ، وكذا القرن الرابع عشر قد شهدا أحداثا معينة وتطورات كبيرة أثرت في تاريخ الفكر ، وأثرت أيضاً بصورة كبيرة في المناخ الروحي للعصر الذي نعيشه الآن . وقد يعتقد البعض أن ذلك يرجع لتضارب وجهات النظر بين المذهب الكاثوليكي والمذهب البروتستنتي

Protestant الذى أخذ شكلا صريحاً وجاداً لأول مرة فى هذه الفترة حيث ظهر فى شكل نظريات مذهبية محددة .

وفى أعتقادى الشخصى أن الاهتمام الايديولوجى الجوهرى فى العصور الوسطى تمثل فى العلاقة بين اللاهوت Theology (الدين) والفلسفة Philosophy بين النقل (أو الايمان Faith) والعقل Reason . أو بعبارة أخرى بين الايمان الذى يقذفه الله فى قلبه ، والنظر العقلى الذى يتوصل اليه بنفسه .

فى ظل هذا المفهوم أصبح الايمان نوعاً من أنواع المعرفة ، ولكنه ليس النوع الوحيد للمعرفة المتاحة للانسان ، (فى عالم العصور الوسطى) ؛ لذا ربط توما الاكوينى معرفة ماوراء الطبيعة أو ما هو مجاوز بمعرفة الطبيعة ، وبذا أصبحا نمطا المعرفة عنده . المعرفة الأولى عنده ايمانية يستمدها الانسان من داخله ، أما الثانية فهى معرفة مادية يستمدها من عقله وحواسه . لقد آمن توما الاكوينى بأن الحقيقة واحدة سواء أختص بها العقل فأصبحت حقيقة استنتاجيه وقياسيه ، أو أختص بها الدين فكان السبيل إليها الايمان والتصديق بالقلب . إن العقل والنقل فرعين من فروع المعرفة يعتمدان على مصدرين مختلفين من مصادر المعرفة ، وقد يكونا ملائمين أو غير ملائمين بالنسبة لبعضهما ؛ إلا أن المشكلة هنا تتمثل فى أن الايمان (أو النقل) لا يمكننا تصوره ، لأنه وجهة نظر عاطفية، أو لانه أمر غيرعقلانى. إن التصور العقلانى Intellectual Conception للايمان — على ما يبدو — هو نقطة الالتقاء المميزه والمشتركة التى يلتقى عندها فلاسفة العصور الوسطى .

توجد ثلاثة طرق مختلفة تتناول الصله بين النقل والعقل (الدين والفلسفة) ؛

وسوف تستخدم هذه الطرق كخلفية أساسية لفهم الطريق الرابع فى النظرة للصلة بين الدين والفلسفة ، وتلك هى طريقة القديس توما الاكوينى .

لقد لخص « تيرتوليان » Tertullian فى القرن الثانى رأيه فى الصلة بين الايمان ، أو الاعتقاد الدينى ، والفكر الفلسفى العقلى ، فى عبارة مأثورة يقول فيها « أنى أؤمن لانه لا يوجد شىء معقول » Credo quia absurdum تلك هى عبارته التى حملت لنا وجهة نظره من مشكلة الصله بين النقل والعقل . كذلك هناك عبارة المسيحيين الذين يكتفون بالايمان وحده كمصدر أوحد للمعرفة ويقولون « نحن لانرغب فى برهان أبعد من إيماننا ، لان ذلك هو ايماننا الراسخ والذى لا نؤمن بأى شىء معه ، إنه متفرد بذاته ، كاف ، لايحتاج لايمان بجانبه » . من الواضح فى هذه القضية أن الفلسفة ليس لها أى دور فى اللاهوت ، وأن الفلسفة واللاهوت يبدوان كعدوان لدودان يقفان على طرفى نقيض .

إننا نجد نفس وجهات النظر شائعة ومألوفة فى العصور الوسطى ، حيث تتنافى الفلسفة مع التقاليد الدينية، وحيث ينظر اللاهوتيون للفلسفة نظرة ازدراء ويحذرون من أضرارها . ولكن يجب علينا أن نذكر أنه فى بادىء الامر لم يكن هناك أى منافسة بين الفلسفة واللاهوت ، حيث كانت الفلسفة بعيدة عن مس معتقدات الانسان ، حتى وعندما بدأت الفلسفة تتدخل فى المسائل الاعتقادية ، ظلت بعيدة عن منافسة الدين ، من حيث أهدافها وأغراضها . وما يعنينا فقط إنما هو الهدف الذى يعتبر محور الاهتمام ، وإلا ماهى وظيفة الإيمان ، بل ووظيفة المسيح نفسه ، إذا استطعنا أن نكتسب الفراسة المطلوبة ونفاذ البصيرة اللذان يمكننا من الخلاص مستخدمين فى ذلك كافة قوانين الطبيعة ؟ وإذا تمكننا من ذلك ، فما هى ضروره الايمان ؟ وما هو دور المسيح ؟

أنه من خلال دراسة هذه النقطة جيداً نستطيع أن نتبين بوضوح أن « تيرتوليان » يفترض من وجهة نظره أن تفسير الحقائق السماوية المنزله أمر لاطائل من ورائه ، ولسنا فى حاجة إليه ؛ ومعنى ذلك أنه يجب علينا أن نؤمن بالانجيل كحقيقة لاريب فيها دون جدال أو تفسير .

أما التقليد الثانى الهام وهو الذى يعطى الأفضلية للإيمان (النقل) على الفلسفة (العقل) فهو مرتبط بالقديس أوغسطين،وهذا التقليد يشير إلى الاحتياج المحاولات العقلانية ، ويعترف بأمكانية المعرفة عن طريق العقل، ولكن بشروط ومن ثم فهو يضع ثلاثة شروط للمعرفة من هذا النوع ؛ الشرط الأول أن تكون المعرفة فى الديانة المسيحية ذاتها . والثانى فى الكمال الإلهى .

وأما الشرط الثالث فيتمثل فى الإسهام فى جمع شمل المؤمنين . وشعار هذه الوجهة من النظر هو : « أعتقد أنه بإمكانى أن أفهم » Credo ut Iutelligam أو بالعبارة الإنجليزية Ibelive that I may understand ، غير أن أى فهم عقلانى Intellectual understanding للأمور الدينية أو غير الدينية ، يشترط فيه لانتماء للعقيدة المسيحية ؛ بمعنى أن الديانة المسيحية هى المحور الذى يحدد فهم واستيعاب كافه الأمور دينية كانت أم عقلية ، وهذا هو مذهب « الفيض الالهى المقدس » divine illumination للفكر البشرى.أما اشعاعات الإنسان الطبيعية مثل العقل والذكاء والفكر فيجب أن تتشبع بالله أولا وتؤمن به ، ومن هذا المنطلق تبدأ بعد ذلك فى التفكير واستيعاب الأمور التى ترغب فى مناقشتها وفهمها . لذلك فإن مجمل هذه النظرية تدعو لكى يكون الإيمان كعقيدة دينية جوهرية يجب أن يكون قبلياً ، وأن يسبق أى فكر ، ولا ينطلق إلا من خلاله ومن خلاله فقط لاستيعاب أى فكر . وعلى ذلك فإن المعتقدات المسيحية

لا تعتمد على أية براهين عقلانية ، ولا تتطلب ذلك لأنها أمور مسلم بها فى ذاتها ، أبراهين تكتسب قيمتها فحسب من كونها توضح أن العقائد الدينية مسلم بها وهى فى حد ذاتها ضرورية ضرورة منطقية .

لكن دعنا الآن نتساءل : لماذا أذن الرغبة فى الاستيعاب والفهم العقلانى طالما أنه ليس ضروريا للايمان؟ ولماذا اذن محاولة الفهم؟ وما هى جدوى عبارة « اعتقد أنه بامكانى أن أفهم » ؟ إن الوحى هو كلمة الله ، والكلمات ترسل من السماء لكى نستقبل ونفهم ولكن الفهم الكامل والتام لكلمة الله كحقيقة سوف يظهر فى الدار الآخرة بعد الممات . إن الرؤية السعيدة لله تعد غاية عظمى وهى رؤيا عقلانية محضة . لقد وصف « أوغسطين » جوهر ومصدر القداسة على أنها « فرحة الوصول للحقيقة » Gaudium de veritate . إلا أن الانسان هنا ، على هذا العالم الارضى ، عطش للسعادة ، وأى حقيقة ، مهما كانت ، يصل اليها ، سوف تخدم هذا العطش والاحتياج للسعادة . وهكذا فان فهم الحقيقة على أنها « النور الطبيعى » natural Light فى هذه الحياة الدنيا ما هو إلا رمز أو نموذج للسعادة المنتظرة فى الحياة الاخرى .

هكذا نجد أن قوام هذا التقليد هو تحويل الايمان من مجرد عاطفة إلى بناء عقلانى منطقى ، ومن ثم فإننا لا نجد فارقا واضحا — فى هذا التقليد — بين اللاهوت والفلسفة ، فالاثنان يشكلان صرحا واحدا مشتركا هو فى النهاية « الايمان » وهما مختلطان مع بعضهما البعض ، نجد أن الايمان (النقل) ن السبق والافضلية على الفلسفة (العقل) .

أما التقليد الثالث الذى نرى أنه من الضرورى ذكره ... فى الارسطية العربية واللاتينية ، وهنا فقط نستطيع أن نتحدث عن أهمية العقل على النقل

(الفلسفة على الدين) . إن الجزء الأكبر من كتابات أرسطو . بل ومعظم أرائه الفلسفية الهامة لم تكن معروفة فى أوربا المسيحية لعدة قرون . لقد عاش أرسطو بفلسفته بين العرب وكانت فلسفته الطبيعية وميتافيزيقاه تدرسان خلال القرن التاسع الميلادى . أما فى فترة القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى فقد نبتت فى التربة العربية مدرسة من شراح أرسطو ، ويرجع ذلك لسبب هام وهو أن أسبانيا فى ذلك الوقت كانت أرضا عربية ، كذلك فإن الثقافة الاوربية كانت قادرة على تجديد اتصالها بأرسطو فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر الميلادى . وما يعنينا من هذا التطور هو المشكلة التى أوجدها الاصطدام بين القرآن والكتابات الارسطية إنه اللقاء على أرض اسلامية بين الدين والفلسفة. فى تلك الفترة كان الدين الاسلامى قد استقر تماما ، كما أثبتت الفلسفة الارسطية كفاءتها ، وأصابت قدراً هائلا من الجاذبية العقلانية ، مما دعى بعض المستنيرين من العرب إلى الاعتقاد بأنها لا تقاوم ، ولذا وجد ما يمكن تسميته بصورة ما التعايش بين الفلسفة الارسطية والدين الاسلامى ، ولقد حدث أن واحداً من أعظم فلاسفة العرب وهو « ابن رشد » Averröes (١١٢٦ – ١١٩٨م) مزج الدين بالتصور العقلانى على أساس أن القرآن دائماً فى حاجة إلى التفسير إن رجال الدين يقومون بمهمة تفسيره ، غير أنهم لا يمتلكون التدريب المناسب للقيام بمثل هذه التبعة . والفلاسفة المحترفون قادرون على إدارة المناقشات المنطقية الضرورية، وهم كذلك أقدر من غيرهم على تقديم البراهين والادلة ، وعلى ذلك فإنهم ، وهم فقط المؤهلون لتفسير القرآن . . انهم المعدون ليخدموا الحكم فيصل فى المصادمات التى قد تنشأ بين العقل والنقل (الفلسفة والدين) .

إن أفضل وسيلة يجب أن تتبع لذلك الغرض تقوم على أساس الفصل التام بين

الدين ورجال الدين من ناحية والفلسفة والفلاسفة من ناحية أخرى. ومع ذلك إذ حدث تصادم بين الفلسفة والدين، فإن للفيلسوف الحق فى إختيار طريقه. لقد كان هدف هذه الإتفاقية متمثلا فى إيجاد صيغه للتعايش السلمى بين الفلاسفة ورجال الدين.

إن الجزء الأكبر من اسبانيا — موطن ابن رشد — كان أرضا عربية، وذلك فى فترة القرن الثانى عشر الميلادى، ولم تكن الرشديه Averroism قد عبرت بعد إلى حدود أوربا المسيحية. ولكن بحلول القرن الثالث عشر الميلادى وصلت الرشديه اللاتينيه Latin Averroism، أو المسيحية، لجامعة باريس. وكان من الواضح منذ البداية أن أفكار ابن رشد تحفظ السبق والأفضلية للعقل على النقل. على خلاف نظرة أوغسطين - انسلم. لقد أشارت أفكار ابن رشد أشارات ضمنية إلى أن الفلسفة لم تعد تابعاً أو خادما، وإنمـا أصبحت تسود الامور. وقد كانت هذه أشارة لبدء التيار الارسطى العقلانى الذى بدء يظهر من جديد، إلا أن المشكلة ظلت قائمة فى العلاقة الوظيفية بين الفلسفة والدين. فما هى وظيفة الفلسفة؟ وماهى وظيفة الدين، إذن؟ لقد أصبح الصدام وشيكا، وتطلب ذلك إجراء عملية تسوية أو توفيق بين المزاعم المتضاربة، مما استدعى العثور على حلول جديدة. ولقد قدم توما الاكوينى واحداً من هذه الحلول.

يعزى إلى توما الاكوينى الجمع بين كثير من العناصر المتناقضة فى العصور الوسطى. وكلمة «مركب» Synthesis تحمل فى طياتها نغمة توفيقية للتقييم والإستحسان اللذان ربما ساهما فى الإقناع أكثر من إسهامها فى الإستيعاب. لذا وجب علينا أن نعترف أن توما الاكوينى بدأ يحى التوفيقية اليونانية فى الفلسفة الوسيطة، فخلق من الأفكار نسقا متوافقا بحيث تتعايش العقيدة الدينية المسيحية

تعايشاً منطقياً مع العديد من الافكار الأخرى، لاسيما أفكار أرسطو وأوغسطين وكذلك بعض أفكار الافلاطونية الجديدة، حتى أن بعض هؤلاء الفلاسفة وصفتهم الكنيسة بلقب «آباء الكنيسة الأولين».

هناك انجازين بارزين قدمهما توما الاكويني في مجال التوفيقية: أولهما أنه حافظ على عملية الفصل بين الفلسفة والدين، حيث قدم المعرفة من خلال الايمان وثانيهما أعتقادة أن العقل الإنساني يستمد معرفته كلها من العالم المحسوس، وهذه الفكرة، كما نرى، أرسطية الأصل، وليست من بنات أفكار توما الاكويني. وقد كانت الإضافة التي ساهم بها توما الاكويني هي تحديده للعلاقات الوظيفية Relations Functional بين الفلسفة واللاهوت أننا لا نلجأ للعقل وحده نلتمس عنده الحقيقة، لأن العقل محدود بالمادة، وكذلك محدود بالحواس، ولذا فنحن نلجأ للعقيدة الإيمانية لتكون عونا للعقل في معرفة الخالق.

غير أننا يجب أن ننوه أن عملية التمييز بين الفلسفة والدين عند توما الاكويني لم ينتج عنها ثنائية Dualism في نسقه الفلسفي، لأن تحديد وظيفة كل منهما لم تخل بالوحدة العليا بينهما في فلسفته. وربما قال قائل أن «موضوع المعرفة object of kmowledge واحد في كل من الفلسفة واللاهوت، فكل المعرفة هي معرفة الله Knowledge of Grd أننا نهدف لمعرفة الله من خلال المعرفة ذاتها وأن الوحي يعطينا المعرفة الأمنية عن الله، وهي معرفة صادرة عن السموات العلا، أي أنها معرفة من المصدر الأصلي. ونحن نعرف عن طريق الوحي أن الله هو علة ذاته، وهو أيضا علة كل المخلوقات، وهذا برهان أرسطى عن المحرك الأول الذي يحرك كل الكائنات ولكنه لا يتحرك، إنه المحرك الاول، وهو روح خالصة وعقل محض. إذا كان هذا هو شأن المعرفة اللاهوتية والمعتقدات الدينية

المسلم بها ، فكيف يتسنى لنا إذن الوصول لمعرفة الله عن طريق العقل ؟ يجيب توما الاكوينى على هذا التساؤل بقوله إن معرفتنا العقلية التى توصلنا لمعرفة الله تأخذ طريقها ابتداءاً من المخلوقات؛ أى أننا نستقرأ مخلوقاته الموجودة فى عالم الأرض هنا Per ea quae facta Sunt ، أو بعبارة أخرى « أننا نعرف الله من أسفل » . فعندما تصف طبيعة أى جزء مخلوق ، فمعنى ذلك أنك تصف الله ، لأنه لاشىء مخلوق بدون الله . وهكذا نجد أن سبيل الايمان يعتمد على الإدراك الطبيعى ، وأن الإدراك الطبيعى يستلزم رسوخ العقيدة ، فهما يخدمان هدفا واحداً . إن الهدف الأسمى للادراك الإنسانى هو معرفة الله، والهدف الأكثر علوا وسمواً من ذلك هو التمتع بسعادة رؤيته visio beatifica بعد الممات .

يظهر جلياً إذن أن توما الاكوينى لا يشاطر أوغسطين وأنسلم Anselm رأيهما فى مذهب « الفيض الالهى » للفكر الانسانى . إنه يبذل مجهوداً خارقا فى محاولة التمييز بين الفلسفة والدين ، وهو يتبع فى ذلك ضروره منطقية ، ولهذا التمييز مبادىء سار عليها توما الاكوينى ، وتتمثل فى التعريفات التى اعطاها لكل من الإيمان (النقل) والمعرفة العلميه (العقل) Scientific Knowledge . فالإيمان Faith (fides) يقبل الفكر الذى يؤمن به والعقل يتفق مع الاشياء بطريقتين : الاولى عند معالجة لموضوع معين ، ومعلوم ، ويدركه العقل منذ الوهلة الأولى . والثانية عند معالجة لموضوع لا يعرف إلا بغيرة وهكذا يصبح لدينا نوعين من أنواع الادراك العقلى للموضوعات ؛ إما أن يكون الموضوع معرف بذاته ، أو معرف بغيره ، ومن هنا نصل إلى مانعرفه بالمعرفه العلمية Scientific Knowledge (Scientia) . أما إذا كان إدراك العقل للموضوع فيه نوع من الشك أو الخوف ، فهذا ما نسميه « الظن » أو الرأى opinion ،

أما إذا كان إدراك العقل للموضوع بلا شك أو خوف ، فذلك هو الإيمان ، لأننا إذا وافقنا على (س) على سبيل المثال بدون تأكد أو محاولة تيقن من أنها خاطئة ، أو ما شابه ذلك ، فهذا يعنى أن (س) تمثل بالنسبة لنا الإيمان .

وتجدر الإشارة إلى أن كلا من الايمان والظن لا يعتمدان على الحواس ، أى أنه يبدو واضحاً أنهما لا يتعلقان بما نراه سواء أكانت الرؤية عقلية أو حسية . من هنا يتبين لنا أن الاكوينى يميز بين الايمان والتفكير العلمى كنوعين مختلفين يندرجان تحت جنس واحد وهو القبول أو الموافقة العقلية . إن التفكير يوافق القضايا المتعلقة بموضوع الايمان طبقا للارادة التى هى بمثابة الدافع أو المحرك الذى يدفع التفكير للتأثر بالله .

من هنا بات واضحاً فى فكر توما الاكوينى أن أنفصال اللاهوت (النقل) عن الفلسفة (العقل) ينبع من هذا التحديد : أن اللاهوت أو الدين يتناول القضايا المسلم بها فى الايمان . أما الفلسفة فتتناول القضايا المسلم بها عن طريق المعرفة العلمية . وفى نفس الوقت فإن اللاهوت (النقل) كمذهب دينى مقدس — كما يذكر الاكوينى — يظل ذو معنى مزدوج وأثر عقلى ، وذلك لان موافقتها الضمنية مرهونه بالقبول العقلى ، لأن الايمان يفترض مسبقاً الادراك الطبيعى كأمر مسلم به . إلا أننا نعتقد أن الاكوينى لم يدعى أسبقية (أفضلية) العقل على النقل (الفلسفه على الدين). إن الاكوينى لم يظهر أية رغبة لاستبدال سلطة الاعتقاد اللاهوتية بالفلسفة العلمانية (الدنيويه) ، وذلك فى مناقشة الامور المتعلقة بتفسير الانجيل . كذلك فإنه لم يتبنى فكرة « ترتليان » القائلة « أننى أؤمن لانه ليس هناك ما يعقل » Credo quia absurdum ، كما وقد أبدى الاكوينى معارضه واضحه وصريحه لفكرة أسبقيه (أفضليه) الدين على الفلسفه (النقل على العقل).

ولكنه شارك أوغسطين وانسلم وجهة نظرهما من حيث إمكانية وجود نوع من الإدراك العقلى للحقائق الدينية الموحى بها . ولكنه ذهب أبعد من أوغسطين ونظريته فى أسبقية المحافظة على جوهر العقيدة أى فكر ، ولا ينطلق الإدراك العقلى إلا من خلالها .

لقد أقر الاكوينى هذه الحقيقة مع بعض التحفظات حين ذكر أن هناك درجة معينة من التطور العقلى والنضج الفكرى التى يجب أن يصل إليها العقل البشرى ، ثم بعد ذلك يصبح مهيئاً ومعداً لإستقبال الحقائق الكشفية (الموحى بها من السماء) . ولعل ذلك يرجع لاسباب منطقية وجيهه يذكرها الاكوينى، ألا وهى أن العقل غير المؤهل ، أو الشخص الامى ، لن يستطيع أن يفهم معنى كلمة الله ، وبالتالى يكون غير كفء لإستقبال الرسائل الالهيه الموحى بها من السموات العلا .

ويرى الاكوينى أن لفظة الجلالة ذاتها (الله) هى لفظة عقلانية تحتاج لعقل مدرب على كيفية الإدراك والاستدلال العقلانى لـكى يدرك ما تعنيه . إن الاكوينى يختلف مع أوغسطين فى نقطة هامه حول أسبقية الايمان على العقل كضرورة للادراك العقلانى ، فيذكر أن العقل يستطيع بطرقه الخاصة أن يصل إلى العديد من الأفكار الدينية والحقائق الالهية حتى لو لم يكن به فكرة مسبقة عن الايمان بالوحى ورسوخ العقيدة الدينية ، فنحن نستطيع من خلال قوانا الادراكيه أن نتوصل إلى العديد من الحقائق الضروريه للخلاص .

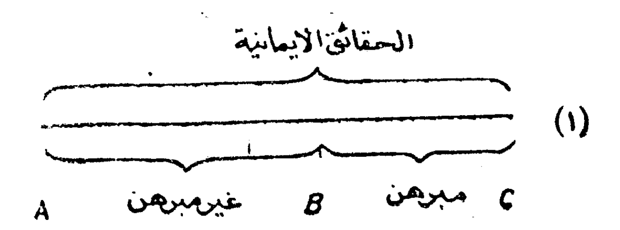
ويقسم الاكوينى اللاهوت (النقل) إلى نوعين مختلفين من الناحية العقائدية: النوع الأول ، هو الأمور الموحى بها ، أى التى يأتى خبرها من السماء (من عالم ما وراء الطبيعة) . والنوع الثانى ، هو الأمور غير الموحى بها (الطبيعية) ، حيث

أن التفكير العقلانى يستطيع بمفرده أن يثبت بعضاً من الحقائق الضرورية التى تمهد وتدعو للخلاص . أما اللاهوت الموحى به (أى الذى يأتى خبره من عالم ما وراء الطبيعة) فهو قادر على أن يثبت كل الحقائق الضرورية للخلاص . بما فى ذلك الحقائق التى نستطيع إثباتها بدون الرجوع للانجيل . لكن اللاهوت الموحى به الشامل الكامل لا يتطلب منا إهمال اللاهوت الطبيعى ، لأن هذا الأخير جزء من الوحى . والفارق فقط أنه يحتوى على بعض الحقائق التى يحتويها الأول وليست كلها . إلا أن الفارق الحقيقى بينهما ليس فارقاً كمياً بالدرجة الأولى ، كما يمكن أن يظن البعض . إن اللاهوت الطبيعى يبدأ « من أسفل » ، من العالم المحسوس الذى بين أيدينا ، ويستمر فى الصعود حتى يصل للعالم السرمدى، حيث الإله مصدر كل الحقائق . وهذه العملية ، كما هو واضح، تعتمد على الادراك العقلانى حيث نستقرأ المخلوقات التى فى عالمنا الأرضى Per ea quae facta sunt ، وبذلك فإن قوانا العقلانية الطبيعية تمكننا من الوصول إلى اليقين من خلال بعض الحقائق . لكننا نظل دائماً فى حاجة إلى الوحى (اللاهوت) ليكشف لنا الحقيقة كاملة ، ويوضح ما صعب على العقل استيعابه ، ولهذا فإننا نلجأ للعقل ، ولكننا لا نلجأ للعقل وحده ، لأنه محدود بالمادة ، وإنما نلجأ للنقل (اللاهوت) ليوضح لنا ما لم يستطع العقل التيقن منه . وهكذا فلا يمكن للعقل أن يتعارض مع النقل (اللاهوت) ، فهما متعاونان ويكمل كل منهما الآخر ، ويتمم معرفته ، ويثبت عقيدة البشر .

ولكننا نتساءل لماذا يوحى الله الينا بالحقائق من عالم ما وراء الطبيعة ؟ يجيب توما الاكوينى على هذا التساؤل بأن الهدف من هذا هو خلاص البشر وانقاذهم . هكذا فإن لاهوت ما وراء الطبيعة يبدأ (من أعلى) ، أى يبدأ من

الحقائق المتضمنة فى كلمة الله ، ثم تتقدم الحقيقة إلى أسفل ، وهى فى ذهابها هذا تحمل على عاتقها مهمة شرح وتبليغ حقائق الخلاص . إن هذا « التنزيل » هو صورة من صور « اللطف الالهى » ، وبه تتنزل الحقائق على البشر . وهكذا يكشف الله للانسان العديد من الضروريات الهامة لخلاصه .

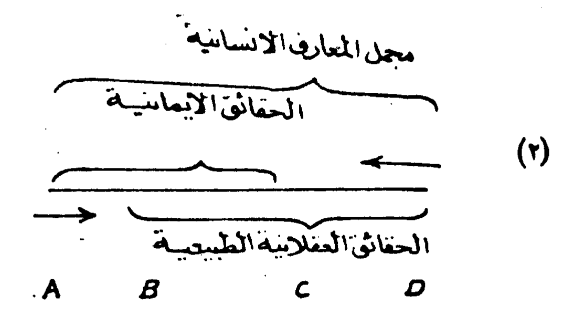
إن توما الاكوينى يقرر فى النهاية أن بعض الحقائق التى يتوصل اليها الإنسان بالإدراك العقلى الطبيعى تحتاج للتدعيم والكشف عن طريق وحى السماء ، لأن الدلالة العقلية وحدها لا تكفى ، وإنما تحتاج لدعائم الإيمان . ووفقاً لآراء توما الاكوينى نجد هناك نوعان من أنواع الكشف : الأول ، هو الوحى والحقائق المعقولة التى لا تحتاج ولا تتطلب الشك ، على الرغم من أنها غير مبرهنة . والثانى ، الكشف والحقائق العقلية التى يستطيع العقل البشرى أن يبرهنها ويثبتها. ويتضح ذلك من التخطيط التالى :



الخط (AC) يمثل الحقائق الايمانية ، بينما الجزء (BC) يمثل الحقائق العقلانية .

أما إذا مد الخط ليغطى كل الحقائق العقلانية التى يستطيع أن يتوصل الانسان لإدراكها ومعرفتها ، فسوف نجد أن التخطيط سيكون كما يلى :

(٢)



نلاحظ أن القطاع (BC) يشكل غطاءً كاملا ، وهذا الغطاء يحتوى جميع الحقائق ، سواء أكانت ايمانية أم عقلانية ، والتى تتناول قضية وجود الله وخلود الروح الإنسانية .

إن أعظم ما فى فكر الاكوينى أنه نسيج واحد متكامل يأخذ ككل ، فهو يربط بين عالم ما وراء الطبيعة والعالم الطبيعى ، أو بين الادراك عن طريق اللطف الإلهى والذى يتقدم من أعلى انحداراً إلى أسفل ، وبين الإدراك عن طريق القرى العقلانية الطبيعية التى تتقدم من أسفل صعوداً إلى القمة . ولكننا نلاحظ أيضاً أن القطاع (CB) الممتد من C إلى B من المنطق أن يعتمد على القطاع (AC) والذى يشتمل على الحقائق العقلانية وليس الايمانية : إنها حقائق الفلسفة الدنيوية (العلمانية) وهى أيضا حقائق العلم والمعرفة . أما القطاع (CB) فهو يشمل القطاع (DC) المنظور « من أعلى » ، والقطاع (BC) هو إمتداد طبيعى للقطاع (AB) ، حيث نجد « عقيدة التثليث » و « الأسرار المقدسة » ، أو باختصار حيث نجد الأسرار الكنسية المسيحية . لقد حاول توما الاكوينى أن يحدد بقــدر الامكان

وضع النقطة B عن طريق اختصار المسافة بين A ، C بقدر الامكان . فالنقطة C معروفة والقطاع AC يمتد عبر الخط المستقيم ليشتمل على كل الحقائق الايمانية .

ومن المهم أن ندرك أننا حينما نستخدم المصطلح « برهان » و « مبرهن » ، فإن البرهان فى مفهوم توما الاكوينى لا يعتمد على أية مقدمات ، أو قياسات لاهوتية نابعة من الوحى . وإنما هذه البراهين تعتمد على المبادىء التى يشتمل عليها القطاع (DC) . إن الأساس فى العقيدة اللاهوتية هو أخذ الحقائق كمسلمات لا تقبل النقاش أو الجدل ، غير أن الأساس فى الإدراك العقلى هو أن كل شىء يخضع للتفكير ، حتى أنه يتناول بوسائله برهنة حقائق اللاهوت ، أى حقائق عالم ما بعد الطبيعة . إنه يبذل محاولات مضنية ومستمرة للفهم ، ويستخدم كل طاقاته الطبيعية ليفسر الحقائق الايمانية . إن الاكوينى يؤمن بأن الحقائق كلها ذات معنى واحد ، ومضمون مشترك ، وأنه لا توجد حقيقتين متعارضتين ، وإلا أصبحتا غير جديرتان بلقب « حقيقة » ، وأن كل من الإيمان والفلسفة يجب أن يؤديان لنفس الحقيقة . فلو أننى — على سبيل المثال — أو من بأن هذا الشىء أو ذاك هو (س) ، وأعرف أنه ليس (س) ؛ فمعنى هذا أننى أقرر أن هذا الشىء هو (س) ، (لا — س) فى ذات الوقت ، وهذا تناقض .

ويعد خلق الله لهذا العالم نوعا من أنواع الكشف الإلهى ، أو الوحى . وهذا الكشف يعد نوعاً من البرهان العقلى حيث أن هذا العالم بصورته وما فيه ومن فيه يمكن أن تدركه القوى العقلية البشرية ، فهو بمثابة كتاب مفتوح يستطيع أن يقرأ فيه العقل البشرى .

إن المعرفة الطبيعية للعالم إنما هى معرفة لله ، واكتشافاً لذاته الإلهية المقدسة عن طريق معرفة أعماله ومؤثراته فى الأشياء الطبيعية التى هى بين أيدينا (أى العالم) . وهنا يقول الاكوينى « إننا نعرف الله فى كل ما نعرف » .

فإذا اتبعنا أفكاراً خاطئة عن العالم فإننا سنحصل فى النهاية على أفكار خاطئة عن الله ، لان النتائج متضمنة فى المقدمات ، أو أن المقدمات تتضمن النتائج ، كما أن كل الثمار محتواة فى البذور . ولذا كان توما الاكوينى يعتقد أنه لا سبيل إلى معرفة الله إلا إذا عرفنا أعماله معرفة صحيحة خالية من كل زيف . وكذلك يجب علينا أن ندرك المفهوم الصحيح للفظة الجلالة (الله) لكى نصل إلى الله ، وذلك كله موجود فى الحقائق الايمانية بالفعل ، ولكنه يحتاج أيضاً لبرهان عقلى وتفكير بشرى سليم . وهكذا فإن معرفة الله تعطى العقل الحرية فى أن يصدر فى المسائل العقلية ما يراه من أحكام . أما إذا تجاوزنا مجال الحقائق العقلية ، فعلينا بالحقائق الايمانية كأساس ، ولكن هذا لا يلغى عمل العقل حيث أن العقل قادر أيضا على تفسير الحقائق الدينية .

هكذا يتم التوفيق بين العقل (الفلسفة) والنقل (اللاهوت) ، حيث يثبت الاكوينى أن الأدلة العقلية قادرة على إثبات وبرهنة وجود الله .

ولعل ذلك الرأى قد نادى به كافة فلاسفة العصور الوسطى . كذلك فإننا نلحظ الاعتدال فى فكر توما ، حيث يعتقد أن بعضاً من أحكام الدين — مثل أسرار الكنيسة المسيحية — لا يمكن إثباتها ، أو

برهنتها بالإدراك العقلى ، ولكن بعض العقائد الجوهرية فى الديانة المسيحية التى يمكن للفكر البشرى أن يعقلها ويدرك ما فيها مثل فكرة التثليث — على سبيل المثال — غير الحقائق الدينية الاخرى التى لا تخضع للبرهان ، والتى يعتقد توما الاكوينى أنها « فوق مستوى الفكر وليست ضده » . وامل هذا الموقف يتعارض مع موقف « وليام الاوكامى » William of Ockham وآخرين يدعون الاسمية Nominalists فى القرن الثالث عشر الميلادى ؛ وطبقاً لآرائهم لن نستطيع التوصل لمعرفة الله بأى قوى لادراكنا العقلى (بالفلسفة) .

الفصل الثالث

الصلة بين الأكوينى وأرسطوطاليس

الصلة بين الاكوينى وأرسطوطاليس :

إن تأثير الفلسفة الارسطية فى فلسفة توما الإكوينى كان تأثيراً جوهرياً لدرجة يصعب معها تمييز الأفكار الإكوينية الأصلية من أفكار أرسطوطاليس ولعل أوضح هذة الفروق جميعا والذى لا يحتاج إل جهد كبير لإدراكه هو أن الإكوينى مسيحى . جاهد قدر وسعه أن يكون أرسطيا جيداً ومسيحياً أصيلا فى ذات الوقت . . ولعل معظم المشكلات الكبيرة قد نشأت لديه بسبب محاولته للتوفيق بين هاتين الفكرتين . على أية حال فقد رتب الإكوينى فكرة على أساس أنه فيلسوف مسيحى ، غير أن فلسفته تشتمل كذلك علـى عناصر أفلاطونية الأصل ، وبعضها استمده من الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ؛ غير أن هذا لا ينفى وجود أفكار إكوينية شخصية ذاتية صميمة فى فلسفة توما الإكوينى . ولكن على الرغم من ذلك فإنه من العدل والإنصاف للحقيقة أن نعترف بأن قوته الفكرية الضاربة ليست من أفكاره الذاتية . إن عظمته الكبرى تمثلت فى قدرته على الجمع والتوفيق بين هذه العناصر الفكرية المختلفة وصياغتها فى قالب فكرى واحـد ساعده فى الدفاع عن الديانة المسيحية .

هذا التداخل بين الافكار الارسطية والفكر الاكوينى تفسره سلسلة من الأحداث التاريخية لتاريخ الفكر الفلسفى . ذلك أنه لقرون طويلة عرفت أوربا المسيحية الاعمال المنطقية لارسطو ؛ بينما كانت كتبه عن (ما وراء الطبيعة) وكذلك فلسفته الطبيعية — كانت مجهولة تماماً بالنسبة لاوربا المسيحية . غير أن هذه الكتب والمؤلفات الارسطية كانت منتشرة ومترجمة فى العالم العربى (وإن كانت ترجمتها تفتقد الدقة) . . . ومع نهاية القرن الثانى عشر الميـلادى بدأت

الأفكار الارسطية تظهر فى العالم الأوربى المسيحى عن طريق الفلاسفة العرب أمثال « ابن رشد » Averroes ، و « ابن سينا » Avicenna . وشيئاً فشيىء أصبح النسق الكامل للفلسفة الأرسطية Carpus Aristotelicum ميسراً لدى المسيحيين فى أوربا ؛ بل ظهرت أيضاً ترجمـــات دقيقة لمؤلفاته أخذت عن النصوص اليونانية الاصيلة .

ومن العسير علينا اليوم أن نفهم أثر إحياء الفكر الفلسفى الارسطى ودلالاته وكذا لا نستطيع أن ندرك مدى اصطدامه بأفكار مفكرى القرن الثالث عشر الميلادى ، فحتى عام ١٢٠٠م كانت الايديولوجية المسيحية تسود أوربا دون منافس حقيقى لها على الإطلاق . وسرعان ما ظهرت هناك أفكار أخرى إلى جوارها فى ذات الوقت ، وشكلت هذه الافكار فى مجموعها ثلاثة حقائق ممـــيزة وواضحة : (١) الفلسفة الارسطية التى لم تكن نتاجاً للمفكرين المسيحيين ، ولا هى نابعة من الثقافة المسيحية. (٢) أن بعض الافكار الهامة فى الفلسفة اصطدمت بالأفكار الايديولوجية المسيحية . (٣) بالنسبة للمسيحيين الذين درسوا أرسطو وأستوعبوه جيداً ظهرت لهم فلسفته على أنها التفسير الصحيح للحقائق . وهنـا فان الفلسفة الارسطية قد خلقت من المشكلات فى العالم الغربى أكثر مما نتصور ، ولكن بمرور الوقت بدأ ظهور الدعوة لدراسة الفلسفة الارسطية فى المدارس والجامعات . غير أن هـذه الدعوة لم تصادف نجـاحاً كبيراً ؛ بل وباءت كل محاولاتها بالفشل حتى أن « المجلس الباريسى » فى فرنسا حرم تداول الافكار الارسطية فى الفلسفة الطبيعية ، وكان ذلك فى عام ١٢١٠ م .

هنا تتضح لنـا الاهمية التاريخية لتوما الاكوينى الذى استطاع فى هـذا الجو المشحون بالتحفز والمصادمات بين الفلسفة الارسطية الايديولوجية المسيحية ،

أن يحل المشكلة لكل من الاتجاهين بطريقة جعلت الكنيسة الكاثوليكية نفسها لا تتحرج فى قبولها والموافقة عليها . ولقد تمثل الحل الاكوينى فى تقبل الفلسفة الارسطية مهما كانت وتطويعها ، أو تشكيلها بطريقة لا تجعلها تتعارض مع الدين ، وبأسلوب توفيقى فريد بحيث لا تتصادم مع الكنيسة . وفى سبيل هذا الغرض اضطر الاكوينى إلى رفض بعض النقاط الرئيسية وحذفها كما اضطر إلى تعديل بعضها الآخر بحيث تتفق والمعتقدات الدينية المسيحية . ولعل أشهر أمثلة الفكر الارسطى التى رفضها الاكوينى هى الفكرة الارسطية عن العالم والقائلة بأنه قديم وأبدى eternal and ucreated . كذلك فكرته عن « المحرك غير المتحرك « unmoved mover » ، والذى يعتقد بموجبه أن الله هو الذى يعطى للعالم الدفعة المحركة الاولى . وبعد أن يقوم بهذا العمل ، لا يعود لديه اهتمام ايجابى بالعالم ، وهو قطعا لا يراقب انفعال البشر . إن الله إله فلسفى لا لون له ، وما هو إلا ملحق من ملاحق نظريته فى الشيئية .

فى حدود مثل هذا المفهوم الارسطى يصبح من المستحيل أن تنشأ أى توفيقية بينه وبين المعتقدات المقدسة للكنيسة المسيحية . فلكى تتفق هذه الاراء الارسطية مع الديانة المسيحيه ، اضطر توما إلى تطويعها ورفض بعضها مما يتنافى مع أساسيات اللاهوت المسيحى .

إن محاولة الاكوينى للتوفيق بين المسيحية والارسطية لم تقتصر على الطبيعيات فحسب ، وإنما تشمل لاهوت ما بعد الطبيعة أيضاً .

الفصل الرابع

طبيعة المعرفة البشرية

طبيعة المعرفة البشرية :

وفقاً لما سبق ذكره ، فإنه يمكننا القول بأن توفيقية الاكويني تعتمد على عنصرين اثنين رئيسيين هما : الأول ، الفصل الواضح بين الفلسفـــة والدين . والثاني،الأساسى الامبريقى الذىيفترضه توما الاكوينى ويرىأنه ضرورى للمعرفة الانسانية . وسندرك أهمية هذه الامبريقية عندما نعرض لبعض أفكار الاكوينى المتعلقة بالصلة بين الايمان والمعرفة الطبيعية (الصلة بين النقل والعقل) ، وذلك من حيث الافتراض جدلا بأسبقية النقـــل على المعرفة الطبيعية ، أو الإدراك الإنسانى . ولكن ماذا يعنى الاكوينى بالإدراك الطبيعى ؟ .

فى الواقع هناك نوعان من أنواع الإدراك الطبيعى . وهما يعرفا اصطلاحاً باللاتينية Cognitis sensibilis (المعرفة الحسية) . والنوع الثانى، يعرف اصطلاحاً باللاتينية Cognitis intellectualis (المعرفة العقلية) . . غير أن المعرفة الحسية تعتبر من الوضوح بدرجة تجعلنا نصل لاهدافنا مباشرة، هىمعرفة متعلقة بالحواس ، وذلك من حيث إنها تتعلق بموضوعات مادية محسوسة ندركها عن طريق قوى الإدراك الحسى فينا . ولكننا يجب أن نلاحظ جيداً أن مهمة تجميع هذه المحسوسات وإصدار حكم معين ، إنما هى مهمة العقل لا الحس . ولعل أبسط مثال يوضح الإدراك العقلى : هو أن الحس يجمع بمدركاته وأدواته كل ما يدور فى مجاله وفلكه الخاص ، ثم تصهر هذه المعلومات الحسية فى بوتقة واحدة لتصبح قالباً واحداً ، على شكل حكم أو رأى ذلك هو الإدراك العقلى . وبهذه الطريقة يمكننا أن نستنتج أن الاكوينى يؤمن بأسبقية المعرفة الحسية على المعرفة العقلية . ومن هذه النقطة أيضاً نخلص لحقيقة هامة عند الاكوينى ، وهى أنه

يعتقد أن الخبرات والمعارف الحسية إنما هى أمور ضرورية لمعرفة الله فى العالم الطبيعى .

وهكذا نرى بوضوح عند الاكوينى تأكيداً لاحدى المبادىء الرئيسية فى الفلسفة الأرسطية حيث أن أرسطوطاليس يؤمن بأنه لا يوجد فى العقل شىء لم يكن من قبل فى التجربة الحسية ، أو بالعبارة اللاتينية :

" Nihil in intelledta quod prius non Fuerit in sensu. " .

وهذا بدوره يعنى ببساطه أن الإنسان ليس لديه أية أفـــكار فطرية على الإطلاق . . . حتى عن الله ذاته .

بهذا الاستشهاد الأرسطى يذكر الاكوينى أن عقل الطفل الصغير حديث الولادة يكون أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شىء قط ، أو بالعبارة اللاتينية

" Tabu'a rase in qua nihil est scriptum. "

إن العقل يعتمد على الخبرات الحسية بطريقتين :

أولاهما ، مقدرتها على العمل . وثانيها ، محتوياتها ، هذا بدوره يعنى — فى المقام الاول — أن العقل لايتيسر له معرفة أى شىء بدون أسبقية الحركة الحسية حتى إدراك الذات نفسها لايتم بدون الإحساس، لأن أول ما يقدم العقل وكذلك أول ما نعانيه هو المحسوسات . أى العقل يبدأ بإدراك الأشيـاء المادية المحسوسة قبل إدراكه للمعانى المجردة .

إن مثل هذه الموضوعات الحسية الجزئية هى أول موضوع يعيه العقل مباشرة.

ذلك حيث إن الإحساس يقدم للعقل بعض أنواع التصور المادى للموضوع المدرك ، فيستخلص العقل منها نتيجة تساعده عن تكوين مفهوم يفسر هذه الظاهرة ، وهذا هو الإدراك العقلى .

إن كل نظرية علمية . وفقاً لرأى الاكوينى تبدأ فى الحس حيث إنه أساس الإدراك العقلى ، وهذا هو تفسير الاكوينى « للادراك الحسى » .

أما بالنسبه « للادراك العقلى » فنجد الاكوينى يقرر أن عملية الإدراك العقلى تنشأ عن طريق الحس ، غير أن الإدراك العقلى له معنى أكبر من ذلك عند الاكوينى حيث إن الجزئيات الطبيعية دائماً لها جانبان : أولهما جانب حسى . وثانيهما جانب عقلى ؛ بمعنى أن الجزئيات الطبيعية هى عبارة عن مواد يمكن أن يتلقفها الحس مثل اللون والطعم والرائحة والثقل والحجم والشكل والاتساع وما شابه ذلك من أشياء مادية تدركها أدوات الحس . كذلك فإن الجزئيات الطبيعية ذات جانب عقلى ، فإذا كان الحس النظرى يعطينى اللون الأحمر، فأنا إذن فى حالة عقلية تدرك أن هذا اللون أحمر ، وليس لوناً آخر . وهكذا نجد أن التجربة الحسية نفسها تحتاج لعقل مدرك لكى يدركها . ومن ثم فإن العقل لم تعد مهمته أن يجمع المحسوسات فحسب ليخرج بالفكرة، وإنما هو أيضا يقرر مدى صلاحية هذه الجزئيات الحسية بناءاً على معلومات سابقة مترسبة فى أعماقه، ومعنى ذلك أن العقل (يصدر حكماً) عندما يوجد شىء خارج العقل نفسه ، يتفق مع الافكار التى كونها العقل بداخله ؛ أى أن الأفكار الأولى للعقل تعد مقياساً للحكم، وميزانا توزن به الاشياء الموجودة خارج العقل ، والتى تتلقفها الحواس . إذن الاكوينى يذكر أن الإدراك الحسى يعد ذا أساس حسى من حيث كونه موضوعا ماديا ، وهو كذلك ذو أساس عقلى حيث إن العقل هو الذى يقرر وجوده الفعلى ، أو حيث إنه موجود بالفعل Inquantum est ens ، وليس العكس ، وهو بذلك يصبح إدراكاً حسياً ذا أساس مزدوج قائم على الحس والعقل معاً .

ولكننا نسأل أنفسنا عما يعنيه — الاكوينى — بلفظة « موجود » . إذا

حاولنا أن نفهم حدود مفهوم « الوجود » عند الاكوينى فى ضوء « الوجودية الحديثة » ، فإننا قطعاً لن نكون على صواب ، وإنما سيكون الخطأ رصد لنا . إن الاكوينى لايستخدم اللفظة اللاتينية existentia (الوجود) وإنما يستخدم اللفظة اللاتينية esse (الكينونة) وهى المصدر اللاتينى للفعل اللاتينى بمعنى يكون (V. To be) . وغالباً ما يستخدم الاكوينى اسماً بمعنى (كائن) وبذلك فترجم معناها بكلمة existence الانجليزية أى (موجود) . غير أننا سنترجم كلمة esse التى استخدمها الاكوينى — وذلك تجنباً لأية ملابسات بينها وبين الوجود فى المفهوم الفلسفى فى الفلسفة الوجودية الحديثة التى لا تهتم بدراسة المعانى المجردة ولكنها تهتم فقط بدراسة الوجود العينى الملموس والمحسوس .

ومن الواضح أن هذا الخط لا يوافق الفكر الاكوينى فى تحديده لمفهوم الوجود ، أو بعبارة أدق « الكينونة » . إلا أننا فى الجملة اللاتينية Inquantum est ens « إنه موجود بالفعل » لا نجد المصدر اللاتينى Esse « فعل الكينونة » ولكن علماء اللغة اللاتينية يذكرون أنه رغم عدم ظهوره فى هذه الجملة إلا أنه مضمن فى معناها ، حيث إن اللفظة اللاتينية Ens هى عبارة عن اسم الفاعل المضارع اللاتينى للفعل اللاتينى الدال على الكينونة . وهى عندما تستخدم كاسم فهى تدل على شىء موجود فى الحاضر ، وأحياناً تدل على أن وجود الشىء هو وجود بالفعل أى أنه « موجود فعلا » .

وهكذا نجد أن فكرة « الوجود » — وجود الجوهر الحقيق — عند الاكوينى مؤلفة من عنصرين هما essentia aut natura (أى الماهية أو الطبيعية) ، والعنصر الثانى هو esse (أى : الكينونة) . إن الماهية والكينونة وجهان لعملة واحدة فهما يمثلان السطح الخارجى ، إلا أن التمييز الدقيق بين

الماهية والكينونة لا يمكننا إدراكه بالحس أى عن طريق المدركات الحسية . غير أن الحقيقة الوحيدة فى هذا المجال وهى فى ذات الوقت الفرق الواضح بينهما هى أننى يمكننى أن أدرك ماهيـــة شىء ما وأعرفه جيداً ، مع أنه يصعب على أن أدرك ما إذا كان هذا الشىء موجوداً أو غير موجود. كذلك فى بعض الحالات الأخرى يمكننى أن أدرك أن هذا الشىء أو ذاك موجود بالفعل (مثل وجود أربعـــة أرجل للحيوانات التى فى مزرعتى) ولكننى مع ذلك أجهل ماهية هذا الشىء أى لا أعرف سبباً لما هى عليه . ومعنى ذلك أنه فى وسعى إدراك وجود الشىء على الرغم من جهلى بماهيته .

لكننا نجـــد الاكوينى فى بعض الأمور يضيف الوجود « esse » للماهية «essentia» ، ليجعل المادة حقيقية أو فعلية لتكتسب تلك الأخيرة صفة الوجود بالفعل . تلك هى الفضيلة virtus التى تحول المادة إلى حقيقة فعلية أو كما يقول الاكوينى : « إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطته لتصبح شيئاً فعليا » أو بالعبارة اللاتينية

Ipsum esse estquo substantia denominatur

وهكذا يتضح مما سبق أن ماهية المـــادة (أو طبيعتها) أكبر بكثير من أن تكون محددة أو معينة . إن التحديد إنما يكون فى وجود بعض الاشياء فى العقل الإنسانى ، وماهية المادة لها دائماً نوع من الوجود حتى لو كانت المادة نفسها غير موجودة بالفعل . وفى حدود هذا المفهوم فينظر الاكوينى الى الله المنقذ فيميز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، كما ميز من قبل فى المـــادة بين الماهية والوجود بالفعل . فالوجود بالقوة أو الاستعداد . وإن كان موجوداً ، إلا أن العمل يجعله وجوداً بالفعل ، ومعنى هذا أن العمل أو التنفيذ درجة من الكمال

لكن القوة أكثر عمومية وشمولية من الماهية ، ذلك لأن الماهية تحديد لمجموعة من الوجود بالقوة ، أما الوجود بالقوة فى الماهية فهو دائما قدرة على أن تحدد هذا الشيء أكثر من ذاك الشيء — تحدد رجلا أو إمرأة أو أسداً . أما القوة فهى تحدد الاكثر من ذلك ، هى مقدرة تهب الانسان القــدرة على التنفيذ الحقيقى للاشياء ليصبح وجودها بالفعل .

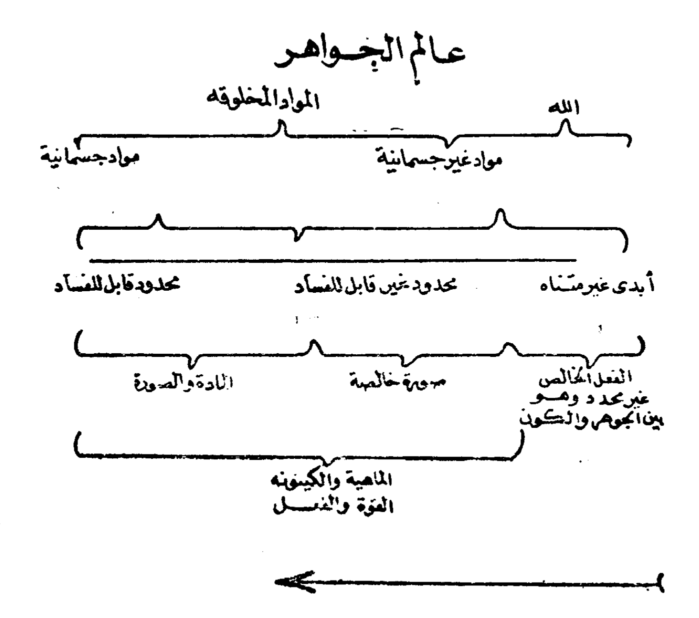
والقوة متحققة فى الذات الإلهيه تحققا فعليا ، وهذا يعنى أن الله تام الكمال وأن ماهيته (طبيعته) لا تنقصها المقدرة ، كذلك فان المادة المخلوقة تتمثل طبيعتها أو ماهيتها فى عدم الكمال ؛ وذلك لأنها تمثل مرحلة وسط بين الكمال المطلق والتنفيذ التام .

والمادة نفسها مؤلفة من شقين هما الشكل والمضمون تماماً مثلما هى مكونة من الجوهر والكون ، وكذا من (القوة والفعل) من (جسد وروح) ، وبلغة أرسطو من (مادة وصورة) .. ويعتقد الاكوينى أن المادة متى تكونت فهى تستقبل الصورة فى نفس الوقت لتصبح Inquantum estens ، أى : موجودة بالفعل ، . وهكذا بالمثل عندما يخلق جسد الإنسان فى ذات اللحظة ينفخ الله فيه من روحه فيهبه الروح أو الصورة لتشارك الجسد . كذلك نلحظ أن الجسد ، أو المادة ، عند الاكوينى يعتبر فى غاية الأهمية لأنها تميز الإنسان — عن الملائكة مثلا — من حيث إن الملائكة صورة غير متحققة فى مادة ، ولكنها صورة ليست كاملة القدرة مثل الله فهى تفتقد الاستطاعة الإلهية .

ويعتقد الاكوينى أن كلا من الجسد والروح مبدأ قائم بذاته على الرغم من تشاركهما فى الكيان البشرى . ويبدو أن الاكوينى كان يهدف من وراء ذلك إلى إثبات خلود النفس بوصفه مبدأ مستقلا بذاته ، لا يفنى بفناء الجسد ، ولأنه بدون

استقلالية الروح فإن معظم العقائد الدينية المسيحية ، تصبح غير ذات قيمة . وهكذا وجدنا أن الجسد (المادة) فى فلسفة الاكوينى على جانب كبير من الأهمية بوصفه بمعنى سلبياً ، اتخذه الاكوينى وسيلة ليفسر من خلاله منطقية خلود الروح بوصفها فكرة جاءت فى اللاهوت وتعتبر من عصب الفكر المسيحى الإيمانى (النقلى) .

إن ثمة أشياء ممكنة وجميع ما هو جائز (ممكن) يستمد وجوده من غيره ، لأنه قد يتحقق وجوده ، وقد لا يتحقق . . كذلك فمن العبث أن نفترض أن (الممكن) لديه القدرة على أن يجعل لذاته وجوداً فعلياً ، لأن ذلك لو صح ما جاز لنا أن نسميه « ممكناً » ، فهو فى هذه الحالة يكون واجباً بالضرورة ، وهذا غير صحيح لأن الوحيد الواجب بذاته والواهب القرة ، والوجود الفعلى لذاته ، هو الله وحده . لا شريك له فى هذه الصفة أو الميزة وهكذا عندما تحدث الاكوينى بالألفاظ اللاتينية عن المدنيان essentia et esse إنما تحدث عن فكرة حاول برهنتها وإثباتها وهى فكرة « الوجود والكينونة » ولقد فصلها — كما سبق — ولنعرض الآن رسماً تخطيطياً ليوضح ذلك .



يلاحظ من هذا التخطيط (١) أن هنـــاك مجالا لزيادة درجات الكمال degrees of Perfection ؛ بمعنى إن درجة الكمال تزيد تدريجيا كلما تقدمنا إلى أعلى ، أى من المحدود والقابل للفساد صعوداً حتى نصل إلى الله قمة هذا الكمال (٢) أن هذا الرسم البيانى لايوضح المادة البحتة Pure matter ولا القوة البحتة Pure Patency . (٣) ونلاحظ أيضا فى هذا الرسم البيانى التخطيطى ماهو أبدى سرمدى eternal وما هو قابل للكون والفساد imperishable .

وعلى ذلك فإن المادة القابلة للكون والفساد Persishable ليست سرمدية وهى بذلك مادة مخلوقة .

وهكذا يصبح من اليسير علينا فهم الفارق الواضح بين الإدراك الحسى والإدراك العقلى إن توما الاكوينى يعرفنا بالمادة على أساس أنها عنصر ضرورى هام فى ترتيب الأشياء . . وليس هناك ما يشين الروح عندما ترتبط وتقترن بالجسد المادى ، ذلك لأنه فى هذا الوجود الدنيوى (الارضى) نجد أن مثل هذا الاقتران هو المصدر والمنبع الذى يمد الروح بالمعرفة .

كذلك من ناحية أخرى يصبح من اليسير علينا الآن فهم طبيعة الإدراك العقلى ولقد ذكرنا من قبل أن موضوع الإدراك إنما هو موضوع عقلى بحيث إنه يثبت « وجود الأشياء بالفعل » Iquantum est ens . ولكن هذا يقودنا أيضاً للتسليم بأن مفهوم العقلانية لا يتصل فقط بمفهوم الكينونة ، ولكنه أيضاً مرتبط بمفهوم الصورة والفعل Form and act . إن أية مادة محدثة (مخلوقة) فإنها تعقل من خلال الصورة والفعل . . فالموضوع الفيزيقى إذن يعقل من خلال الصورة .

إن الموضوع المناسب للفكر الإنسانى هو جوهر الشىء ، أو وجوده الطبيعى فى قالبه الجسمانى . وهذه النقطة مرتبطة بفكرة توما الدينية عن الكون ، والتى تهدف إلى معرفة الموجود والأدلة التى تثبت وجوده . فالله بوصفه فعلا خالصاً وكينونة محضة يمكن أن يعقل ويمكن للعقل البشرى أن يدركه .

وهناك مبدأ عام عند توما الاكوينى وهى النقطة التى تمس الصلة بين الوجود والتعقل وذلك من حيث إن : « الكينونة تساوى الوجود المادى »

Ens et Verum Convertuntur.

إن الحقيقة والكينونة وجهان للعالم ، فالحقيقة توجد فى العقل والكينونة

توجد فى العالم . والحكم العقلى إما أن يكون صحيحاً أو يكون زائفاً ، وذلك وفقاً لوجود الشيء أو عدم وجوده . ومن ثم فإن الحكم العقلى يكون صحيحاً إذا كان له وجود حقيقى فعلى ، ويكون زائفاً إذا لم يكن له وجود فعلى . فمعرفتنا للعالم لا تتم إلا عريق معرفة وإدراك وجوده الحقيقى ، وكذا وجود الأشياء التى بداخله . وعلى ذلك فهى دعوة لفهم العالم سواء من حيث صورته أو مادته ، فهى القوة والفعل وكذا إدراك الجوهر والكون .

إن هذه النقطة تمثل نقطة اختلاف جوهرية بين أرسطو (وفلاسفة اليونان على وجه العموم) وبين توما الاكوينى ، لأن مفهوم الكينونة أو الكون esse عند الاكوينى غير موجود عند أرسطو . ولأن الاكوينى يربط مفهوم الكون بالله من حيث إن الله هو الخالق الواحد :

« أن تخلق هو أن تهب الكون » حيث إن الخالق يهب الوجود والكينونة لمخلوقاته . إن مفهوم الخلق ليس له وجود البتة عند أرسطو ، فاليونانيون كانوا يهتمون بكيفيات الأشياء وجواهر الأشياء وطبيعتها ، ولكنهم لم يفكروا فى كينونتها ووجودها وخلقها ، على اعتبار أنها أمور واضحة أمامهم .

لكن الاكوينى لم ينظر لمشكلة « الوجود » على أنها أمر طبيعى معروف مسلم به . بل أخذ يبحث فى سبب وجوده وخلقه من خلال عقلية مسيحية محضة . ولهذا كان سؤاله الميتافيزيقى الأول هو « لماذا وجدت هذه الأشياء ؟ » وتكون الاجابة عنده : « ذلك لأنها منحت هذا الوجود من عند الله . » وهنا تتفق وجهة نظر الاكوينى مع وجهة نظر فتجنشتين Wittgenstein الذى يقول « ليس السؤال عن كيفية العالم وإنما عن وجوده . » . وبجانب منح الله الكينونة للأشياء

فهناك اتصال بين الله والحقيقة ، من حيث أن الله هو الموجود الأول والكينونة التي ليست مسبوقة بأى كينونة أخرى . ولأن الكينونة أو الوجود مرتبط بالحقيقة ، فمعنى ذلك أننا إذا سلمنا بأن الله هو الموجود الأول فيجب علينا أن نسلم بأنه كذلك الحقيقة الأولى . وجميع الحقائق متصلة بالله سواء على اعتقاد أن الله هو الخـــالق المالك لكل ما هو حقيقى وبدونه لن تصبح هناك حقيقة على الإطلاق ، أو على اعتقاد أن الله هو الضامن والكفيل بالأحكام الصحيحة . وثالثاً على اعتبار أننا نعرف الله فى كل ما نعرف من أشياء .

وبذا يصبح العـالم ذاته وحى الله الفيزيقى ، ويصبح معقولا مثلما هو كائن تماما . كذلك فإن العقل يستطيع أن يقرأ ويفسر الوحى (الكشف) الفيزيقى ابتداءاً من المحسوسات الجزئية ثم صعوداً للقمة حتى يدرك الكليات العقلانية . ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية تبدأ بالتجربة والحواس . إن الوجود والكينونة ، القوة والفعل ، كل هذه الأمور يستطيع أن يدركها العقل بنظره الثاقب فى العـالم لأنها جميعاً تدور فى فلك الإدراك العقلى لكننا فى حياتنا الدنيوية هذه لانستطيع أن نحصل على معرفة مباشرة عن الأشياء غير المحسوسة . فالمعرفة المباشرة هى المعرفة الحسية ، أما معرفتنا عن الروح ، والملائكة ، وكذلك عن الله ، فهى معرفة غير مباشرة . وإنما تتم عن طريق وسائط أخرى توصل إلى هذه الغاية . ويصل الاكوينى إلى أن الموجودات التى هى فى عالمنـــا هذا والتى خلقها الله وأوجدها كانت قبل وجودها عبارة عن أفكار فى عقل الله . وعلى ذلك فإن جميع الظواهر التى تحدث فى العـالم المحسوس يجب أن تكون لها علة . وأول صورة للعلية (السببية) وهو ما يحدث فى العالم المحسوس من تأثير متبادل بين الأشيـاء بعضها ببعض ، ولأن كل أثر يستلزم بالضرورة مؤثر ، فإننا نتدرج وفقاً لذلك

فى سلسلة العالم . ولكننا يجب أن نعلم أنه لايمكننا التدرج إلى ما لانهاية ، لأننا نصل للعلة الاولى وهو الواجد الأول ، والخالق الأول ، إنه الله ، وهى فكرة أرسطية استخدمها الاكوينى واستفاد منها للتدليل على وجود الخالق كعلة أولى .

ولذلك نراه ، وفى حدود هذا المفهوم ، يقول . إن كل ظواهر هذا الوجود بما فى ذلك العالم الأرضى كانت فى الأصل — قبل الخليقة — أفكاراً فى عقل الله .

الفصل الخامس

الله



الله :

إن توما الاكوينى يمدنا بخمسة براهين على وجود الله . هذه البراهين أو الأدلة الخمسة جميعها تعتمد على الملاحظة عن طريق النظر فى الكون .

البرهان الأول : « أن الحس يخبرنا بأن هناك شيئاً ما يتحرك فى هذا العالم . غير أن جميع هذه المتحركات تتحرك كل بواسطة الأخرى . وهى عندما تتحرك فهى تنتقل من القوة للفعل ، وكلما زاد الفعل زاد الكمال غير أن هذه الحركات تعتمد كل منها على محرك لها ، يتحرك بدوره بفعل محرك آخر ، وهذا الآخر له محرك أيضاً وهكذا .

ولكننا لا يمكننا الاستمرار إلى ما لا نهاية لأن هذا نوع من العبث .. ، ذلك لأننا بهذا الأسلوب لن يكون لدينا محرك أول على الإطلاق وهذا لا يتفق مع المنطق ، حيث إن وجود حركة من نوع ما ، تعتبر دليلا على وجود محرك أول تسبب فى حدوث حركات تسببت هى بدورها فى حدوث هـــذه الحركة ، ولهذا وجب الوصول إلى محرك أول أى محرك لا يتحرك ، فاعل غير مفعول ، هذا المحرك الأول – كما نعلم كلنا – هو الله .

أما البرهان الثانى فهو يتشابه فى بنائه مع البرهان الأول وهو يبحث فى العلل بحيث يذكر وجود سلسلة من العلل يكون لكل علة علة فاعلة ، حتى نصل للعلة الأولى التى هى الله ، وهو علة ذاته .

أما البرهان الثالث فهو أهم البراهين الخمسة على الإطلاق وهو يعتمد على برهان (الممكن والواجب) ويذكر الاكوينى أن هناك أشياء ممكنة ، وكل

شيء ممكن يستمد وجوده من غيره . وهذا الممكن قد يتحقق وجوده بالفعل ، وقد لا يتحقق ويظل وجوده بالقوة وإذن فكل ممكن يحتاج لواجب يحققه ، وهذا الواجب يعتبر ممكناً لواجب آخر ، وهكذا حتى نصل لواجب بذاته ، وهو واهب الوجود لذاته ولكل الموجودات ، وهو واجب بالضرورة ، والواجب بالضرورة هو الله .

أما البرهان الرابع فبناؤه يتشابه تماماً مع البراهين الثلاثة السابقة وهو يعتمد على الجلال والكمال فى عالمنا هذا الحسى . . هذا الكمال وذاك الجلال مصدره يرجع لما هو أكثر كمالا وجلالا ، وهذا بدوره يعود لما هو أكمل وأجل منه ، وهكذا حتى نصل للكمال المطلق المتمثل فى الله .

أما البرهان الخامس فيأتى عن طريق النظر فى نظام الكون لنعرف أنه صادر عن علة منظمة ، والعالم يخضع لنظام دقيق لا تولده المصادفة ولا يسيره الحظ ، ولهذا فلا بد لنا من الإيمان بوجود علة عاقلة مدبرة تدبر وتنظم هذا العالم وتعتنى به ، وهذه العلة المدبرة هى الله .

وهكذا أثبت الاكوينى وجود الله بخمسة براهين وهى على التتالى برهان الحركة وبرهان العلية وبرهان الممكن والواجب وبرهان الكمال المطلق ، وأخيراً برهان دقة نظام الكون .

ولكن من الصعب على مفكر العصر الحديث أن يعتبر هذه البراهين ، براهين بالمعنى المفهوم فهى ليست براهين بمعنى الكلمة . لكننا نريد أن ننوه أن الخطأ هنا كان فى عدم فهم الاكوينى (اللامتناهى) . ومن الإنصاف أن نذكر أنه ما من أحد من مفكرى عصره استطاع أن يفهم معنى (اللامتناهى) .

ونحن نجد فيلسوفاً مثل Copleston يشاطر الاكوينى رأيه بأن التسلسل التدريجى للأشياء لا يمكن أن يكون لامتناهياً فى اعتماده على غيره . ولكن هذه البراهين لا تسلم من النقد — فعلى سبيل المثال — فى البرهان الاول يقرر الاكوينى — متأثراً بأرسطو — وجود متحركات ثانوية لا يمكنها الحركة إلا بفعل محرك أول ، بينما هذا المحرك الاول لايحركه شىء .

. . . فكيف بدأت حركة العالم إذن ؟ . . وما الذى يمنع افتراض وجود محرك سابق على هذا المحرك المسمى بـ « المحرك الأول» ؟ إننا نعتقد أن الاكوينى نفسه لا يستطيع الإجابة على التساؤل ، إلا إذا تبنى الإجابة أو الرد الذى أورده William — ومن قبله أرسطو — بأن المحرك الاول يتحرك ولكن حركته فاعلة وليست غائية . ولكن مثل هذه الإجابة لا يمكن التحقق منها لأنها تعتمد كلياً على الإيمان (النقل) .

إن النقد القوى ضد براهين الاكوينى الخمسة يتمثل فى أنها كلها متشابهة ، إن لم تكن متطابقة ، فهى فى الحقيقة برهان واحد فقط عبر عنه الاكوينى بخمس طرق مختلفة . كذلك فإن اهتمام الاكوينى بالبحث عن وجود الشىء بالفعل ، وعدم اهتمامه بجوهر هذا الشىء وماهيته ، بحجة أن التأكد من وجوده هو الهدف الأساسى من البحث العقلى . إنما هو أمر يؤخذ عليه ؛ لأن معرفة وإدراك الوجود الفعلى للشىء لا يتأتى بغير إدراكنا أولا لماهيته وجوهره . كذلك فإن الاكوينى اهتم بإثبات وجود الله فقط دون أن يحاول إثبات صفاته التى وصف بها فى الإنجيل . لقد اعتمد فى حديثه عن صفات الله بالنقل أى الاستشهاد بالصفات التى وصف به إله المسيحيين فى اللاهوت، مثل وصفه بأنه حى ، عادل ، حكيم، رحيم ومحبة . . . وما إليها من صفات وردت فى الكتاب المقدس . لكننا نلاحظ أن

الاكوينى اعتمد فى هذه النقطة على النقل فحسب ولم يحاول إثبات هذه الصفات، مع أن بعض هذه الصفات كان يمكن أن ترتبط بالبراهين التى قدمها لإثبات وجود الله — على سبيل المثال — عندما برهن على أن الله هو واهب الوجود الموجودات فهذا البرهان يدل على بعض صفات الله مثل القدرة والخلق والحب والكمال، ولكن هذا لايمنع من وجود صفات عند الاكوينى كانت تحتاج لإثبات مثل وصف الله بأنه « حكيم » أو « خير » .

ويرى بعضهم أن هذه الصفات يمكن فهمها بالمشابهة ، فمثلا عندما أطبق مفهوم الحكمة والذكاء على الله ، أتوقع منذ البداية وجود علاقة مشابهة بين معانى هذه الصفات عند تطبيقها على الموجودات فى عالمنا الأرضى ، وبين معناها عندما تطبق على الله مع الفارق فى النسبة . . فإذا وصفنا شخصاً بأنه حكيم أو خير ، فمن الضرورى أن نؤمن بأن الله هو رأس الحكمة ومنبع الخير، لأنه يمثل جلال وكمال الصفات التى منح المخلوقات إياها . إن صفات الموجودات عبارة عن قبس من مصدر إشعاع أول هو الله. لكن كل هذا لايمنعنا من نقد الاكوينى لأن الصفات التى يمكننا إدراكها عن طريق المشابهة ليست لها صفة التأكيد عندما نطبقها على الله ، هذا من ناحية . كما أن هذه الصفات لا تعطينا المعرفة الحقة عن ماهية الله وطبيعته هذا من ناحية أخرى . إن الاكوينى اجتهد لاثبات وجود الله عن طريق الإدراك العقلى وترك الأمور المتعلقة بصفاته وماهيته. ونقلها عن اللاهوت أى اعتمد فيها على النقل .

إنه عن طريق علاقة المشابهة يمكننا إدراك بعض صفات الله التى ارتبطت ببراهين الاكوينى لاسيما برهان الممكن والواجب ، حيث انتهى الاكوينى إلى أن الله واجب الوجود بذاته **Ipsum esse subsistens** وهذا يعنى ببساطة أنه لايوجد تمييز بين ماهية الله (طبيعته) ووجوده .

ومن ثم فإن برهان الممكن والواجب استخدمه الاكوينى مقدمة توصل إلى نتيجة يهدف إليها ، ولكنه لم يكن كل المقدمات التى قال بها الاكوينى . فإذا أخذنا — على سبيل المثال — أيضاً مفهوم الله عند الاكوينى بوصفه عملا محضاً خالصاً ، actus purus . وقد يقول قائل بأن الله بوصفه عملا خالصاً ، وبوصفه موجوداً واجب الوجود بذاته ، وبوصفه المحرك الأول ، وباتصافه بالكمال المطلق وبكونه علة أولى للوجود ومصدراً للنظام فى الكون ، قد يقول إن هذه المفاهيم جميعاً ، أسماء لله ، وأنهم جميعاً ينطبقون على مادة واحدة ، وواحدة فقط ، وأن هذه المفاهيم جميعاً متماثلة . قد نتفق مع هذا الزعم ببعض التحفظات البسيطة حيث إن مفهوم الله واجباً بذاته — من وجهة نظرنا — يعد أكثر المفاهيم الباقية لله .

وسنحاول الآن من خلال مناقشات الاكوينى أن نستنتج بعضاً من الصفات الميتافيزيقية لله وسنحاول أيضاً التعرف على بعض صفات وخصائص الله التى وردت فى الديانة المسيحية ، وفى الكتاب المقدس .

أثبت الاكوينى كمال ، ولا محدودية ، الله من خلال مفهوم الواجب بالذات ، وعن طريق نفس المفهوم أثبت سرمدية وأبدية الله . ونحن نستشف من براهين الاكوينى أن الله بسيط ، لأنه لا جسمانى ، وهذا يتفق مع كونه عقلا وروحاً وعملا خالصين . كذلك هو لاجسمانى لأنه لا متناهى ، والجسمانية محدودة بإطار معين ، كبر أو صغر ، هذا الإطار هو فى النهاية قالب تتحدد داخله الجسمانية ، ولأن الله لا متناهى ، ولا محدود ، فهذا يتطلب منـــا أن نسلم بأنه لا جسد له (لا جسمانى) . لقد حاول الاكوينى جاهداً أن يستنتج صفات الله الميتافيزيقية من خلال براهينه الخمسة السابقة .. وما يهمنا فى هذا المقام من صفات الله هو أنه

(لا متناهى - لا جسمانى - عمل خالص).

لقد استشهد الاكوينى كذلك بصفات الله التى وردت فى الكتاب المقدس مثل أن الله (حى) وهو «محبة». ولأنه لا جسمانى فهو عليم وعلمه مطلق.

"quod in Deo Perfectissime est Scientia".

كذلك فإن وصف الله بالعقلانية الخالصة، يستتبع وصفه بأنه حى، فما دام يعقل فهو يحيا، أو يحيا عاقلا. كذلك فإن وصف الله بأنه عليم وعلمه مطلق يوضح أن الله هو علة الأشياء جميعاً، وهنا يذكر الاكوينى أن الله هو علة الأشياء بذكائه. وبعبارة أخرى أن الله بذكائه وعلمه الكامل استطـــاع أن يهب الوجود للأشياء جميعا، فهو بذلك «وهاب».

ولـكن هناك نقطة أخرى يوضحها الاكوينى فيقول أن القدرة تربط العلم الكامل بالوجود الفعلى، بمعنى أن الموجودات قبل أن يمنحها الله وجودها، كانت عبارة عن فكرة، أو معرفة فى عقل الله، ولـكى تخرج هذه المعرفة لحيز التنفيذ لتصبح وجوداً بالفعل، فهى فى حاجة إلى القدرة، وطالما خرجت الوجود بالفعل فهذا يستوجب التسليم بأن الله «قدير». كذلك فالإرادة الإلهية ضرورية لإتمام عملية الخلق. ويضيف الاكوينى بأن الإرادة الإلهية متوازية مع العقل الإلهى، ولهذا يجب أن نسلم بأن الله «مريد» كما عاقل، وذلك لأن حضور الإرادة يستلزم حضور العقل والمعرفـــة إذ أننى أعرف الشىء إذا أردته. وعلى هذا فالإرادة تستلزم معرفة مسبقة، وهى نقطة معروفة فى الفلسفات اللاهوتية (الفلسفات التى اعتمدت على اللاهوت) جميعها من حيث اعتقاد أصحاب هذه الفلسفات بأن «المعرفة تسبق الإرادة».

لقد ربط الاكوينى بين الإرادة، والمحبة، بوصفها صفتين من صفات الله،

بمعنى أن الحب يتطلب إرادة ، وطالما وجدت الإرادة وجد الحب ، فالله مريد وكذلك فالله محبة ، لأن الحب ببساطة هو عبارة عن « أن تريد الخير لشخص ما » .

وهكذا نجد أن من صفات الله أنه حي ومريد ومحب تنبع جميعها من العقل، أو من كونه عقلا خالصا . وتتضح هذه العلاقة كلها من التخطيط التالي عن طريق انبثاق بعضها من بعض طبقاً لإشارات الأسهم .

حياة ↗ } عقل } لا جسمانى } واجب الوجود بذاته

حب ← إرادة ← } معرفة ← } لا متناهى ← } فعل خالص

إن الأسهم توضح أسبقية بعض الصفات على البعض الآخر . ولعل هذا يتناقض مع ما قاله الاكوينى من أن صفات الله جميعاً متماثلة ؛ إلا إذا أخذنا كلمة التماثل على أنها تدل على عدم الإختلاف ، لا الأسبقية ، بمعنى أننا نفسر كلمة « متماثلة » بأنها جميعاً لا اختلاف بينها ولا تناقض .

وتوجد مشكلات أخرى ترتبط بمحاولاتنا لفهم طبيعة الله وصفاته عن طريق قوانا الإدراكية الطبيعية . . ولنسأل أنفسنا هل مفهوم الحياة والتعقل والحب والإرادة والخير وما إلى ذلك من تلك المفاهيم هي ذاتها عندما نطبقها على الله تماما كما نطبقها على البشر ؟ فعندما أقول :

« الله خير » هل هذه تساوى قولى أن :

« هذا الرجل خير » ؟

هل وصف البشر بأنهم خيرين يساوى وصفنا لله بنفس هذه الصفة ؟ هل

لا يوجد تمييز بين الخير الإلهى والبشرى ؟ على أية حال فإن الاكوينى لم يوضح هذا التمييز ، واكتفى بقوله إن ثمة علاقة مشابهة مع الفارق التناسبى بين الصفة البشرية وكمالها وذروتها عند الله . ولفهم طبيعة الصفة التى عليها الله يتخذ الاكوينى طريقتين : الاولى تسمى الطريقة السلبية وتعتمد على بعض الصفات عن الله ، بناءاً على البراهين الخمسة التى قدمها الاكوينى لإثبات وجود الله . فعندما يبرهن الاكوينى أن الله هو المحرك الاول الذى يحرك الموجودات ، ولكنه لايتحرك ، فإنه يصل من هذه المقدمة إلى نتيجة منطقية ، وهى أن إحدى صفات الله هو أنه (غير متحرك) وهى صفة سلبية كما نرى .

أما الطريقة الثانية فهى الطريقة الإيجابية وتعتمد أساسا على المشابهة بين صفات الخالق من ناحية ، وصفات المخلوقات من ناحية أخرى ، على اعتبار أن صفات المخلوقات صور مصغرة من صفات الخالق .

يتضح لنا أن كل من الطريقتين السلبية والإيجابية تهدف إلى معرفة طبيعة الله وجوهره (ماهيتـــه) . ونجد أيضا أن كلا الطريقتين تعتمد على البراهين الاكوينية الخمسة ، أى تعتمد على معرفة وجود الله . ولهذا يقول توما الاكوينى « إن هذا الموجود الأول الذى نسميه الله استطعنا إثبات وجوده بالبراهين العقلانية ، فيجب علينا إذن أن نستخلص منها صفاته » . ويضيف الاكوينى بأن الطريقة السلبية ليست عيباً ولا تشكل نقصاً باعتمادها على نفس بعض الصفات عن الله ، وذلك لاننا لا نستطيع أن ندرك أى مفهوم إدراكاً جيداً إلا عن طريق إدراك نقيضه ، فنحن لا نعرف الخير ولا ندركه إلا إذا كانت لدينا فكرة مسبقة عن الشر . وهكذا ، فالنقيض يوضحه نقيضه .

ولذلك إذا صنفنا الصفات التى وصف بها الله سنجد أنها نوعان :

النوع الأول هو الصفات السلبية كأن نصف الله بأنه لا متحرك ولا متغير ولا جسماني وما إلى ذلك . وهنا فإننا ننفي عن الله كل ما لا يليق بمقام الألوهية عن كمال ، وبالتالي ننفي عنه الحركة ، والتغير ، والتركيب ، والأعراض ، والانفعال ، والمادة ، والجسمية ، وما إلى ذلك من صفات تتنافى والكمال الإلهي المطلق .
والنوع الآخر هو الصفات الإيجابية مثل أنه عاقل ، حي ، مريد ، محب ، خير ، بسيط ، وما إليها من صفات الله التي أوردها اللاهوت .

أما النوع الأول فيستخدم المشابهة المنفية ليعطينا الفارق بين صفات الله ؛ وبين صفات الموجودات والثانية تعطينا صورة كمال الصفة الإلهية بالمشابهة بينها وبين الصفات البشرية . ولكننا نلاحظ أن الصفات السلبية التي ذكرها الاكويني عن الله ، تتطلب معرفة مسبقة بصفاته الإيجابية ؛ بمعنى أن العقل البشري يجب أن يعرف أولا صفات الله الإيجابية لكي يستطيع بعد ذلك أن ينفي عنه صفات أخرى . وهكذا نجد أن الصلة بين نوعي الصفات عند الاكويني صلة سلبية . كذلك فإن هذا التقسيم يبدو غير ذي أهمية ، لأنني أصف الله بأنه لا متناهي ، فهذا يعني أنه ليس محدوداً ، وعند أصفه بأنه بسيط فهذا يعني أنه غير مركب ، وكذلك وصفه بأنه ثابت فهذا يعني أنه ليس متحركا ، ووصفه بأنه روح خالصة يعني أنه لا جسماني . ووصفه بالكمال ينفي عنه صفة النقصان ، وهكذا . . ومن ثم فإن تقسيم الاكويني لصفات الله عمل لا داعي له .

إن استنتاج صفات الله والاستدلال عليها بأي من الطرق ، وأياً كانت الوسيلة ، يحتاج لمعرفة مسبقة بثلاث حقائق :

(١) معرفة أن الله موجود (أي له كينونة متحققة بالفعل) .

(٢) معرفة أو إدراك أن هناك مشابهة من نوع ما بين الله والأشياء التي

نعرفها ونشاهدها وندركها مباشرة عن طريق قوى الإدراك الطبيعية التى فينا .

(٣) وجود نوع من المعرفة الشاملة لطبيعة الله وكماله .

كذلك يمكننا أن نضيف شرطاً رابعاً يعتمد على الشرط الثانى من حيث مشابهة أو مقارنة العلة بالمعلول، أو المشابهة بين صفات الله (العلة الأولى) وصفات المخلوقات بوصفها أثراً للعلة الأولى . ولكن هناك نقطة على جانب كبير من الأهمية حيث إننا إذا وصفنا صفة مثل « الحكمة » فى الإنسان ، وذكرنا أنها تشبه حكمة الله ، مع الفارق فى التشبيه ، حيث إن حكمة الله لها صفة الكمال ، فكيف يتسنى لنا ذلك ونحن لا نعرف سوى حكمة البشر وهى حكمة غير كاملة ، ونحن لا ندرك فى حياتنا الأرضية صفة الكمال أصلا ، فكيف يمكننا إذن تصور أو إدراك الكمال الإلهى ، مثل حكمته الكاملة المطلقة ؟ .

على أية حال فنحن « نكتفى بقولنا إن الله حكيم ، وإن حكمته لها صفة الكمال، وهى أعلى من درجات الحكمة التى نعرفها بين البشر » .

هذا التفسير الذى قال به الاكوينى يشاطره فيه الفيلسوف Copleston الذى يقرر نفس التفسيرات التى ذكرها توما الاكوينى وأسهب فى بيانها عن طبيعة الله وماهيته وإثبات وجوده والتوصل لصفاته .

الفصل السادس

الانســـان والأخـــلاق

الانسان والاخلاق :

خلق الله الإنسان بتصوره الخاص ، هذه أولى المبادىء التى افترضها الاكوينى حينما تناول الطبيعة البشرية . ومن ثم فلكى نفهم وجهة نظر توما الاكوينى بالنسبة للانسان يجب علينا إذن أن نسترجع فى ذاكرتنا فكرته ووجهة نظره فى طبيعة الله .

إن الحقيقة القائلة بأن الإنسان عبارة عن جسد ، أو أنه جسمانى ، هى حقيقة عامة تجعلنا نفصله عن الله من حيث هو عقل محض وروح خالصة غير ذى جسم . إن التشابه بينهما ينشأ فى العنصر المعنوى عنـــد الإنسان ، والتمثل فى الروح ، حيث توجد بعض الصفات المتشابهة فى الروح الإنسانية مع الصفات الربانية — إن صح التعبير .

إن الفكر الإنسانى يعتمد على الإرادة الإنسانية ، والحب الإنسانى ، تماما مثل اعتماده على المعرفة . والإرادة والحب مرتبطان عند الله ، أى فى الطبيعة الإلهية . وبدون الأفكار فلن تكون للانسان إرادة ، وبدون الإرادة يصير الإنسان بغير حب . ولهذا يقول توما الاكوينى :

« إن من يمتلك الفكر يمتلك الإرادة »

ويضيف قائلا :

« ومن يمتلك الإرادة فلديه الحب »

إن عقيدة أفضلية (أسبقية) الفكر على الإرادة واضحة غاية الوضوح فى هذه

النظرية التى تمس الطبيعة البشرية : والإنسان كذلك حيوان عاقل . وليكن مفهوما لدينا منذ البداية ، أن الروح عند توما الأكوينى تعنى أشياء أكثر من العقل والفكر ومثل كل معاصريه ، ووفقا للتقليد الذى عرفه الفلاسفة القدامى أمثال أرسطو ، نجد أن الروح تعنى الحياة الموهوبة أو المبدأ الحى . ولا يوجد خلاف بين مفكرى عصره على النظرية القائلة بوجود أرواح فى النبـــاتات ، والحيوانات ، وأن هذه الروح تكسب الأشياء صورتها وماهيتها الجوهرية .

غير أن الروح النباتية التى للنباتات تختلف عن الروح الانفعالية التى للحيوانات . أما الروح الإنسانية فهى مميزة عن غيرها لكونها روحاً عاقلة . إن عنصر العقلانية يعطى الروح درجة عالية من الرقى . ومن المميزات التى ينفرد بها الإنسان بفضيلة الروح العاقلة هو امتلاكه لقوى الإدراك العقلانى . كذلك فإن نظرية القوى العليا دائماً لها فضل السبق على القوى السفلى . وفى حقيقة الأمر إن الروح تعتمد على الجسد ، وذلك لأنه من الناحية المنطقية ، نجد أن الوظـــائف العقلانية تعتمد بطريقة مباشرة ، على الوظائف الجسمية . ولكن من الطبيعى ألا يوجد ذلك الاعتماد عند الله . لأنه من العبث أن نعتقد أن الوظائف العقلانية عند الله تعتمد على الوظـائف الجسمية ، لأن الله لا جسم له . هذه الملامح التى تميز وتحدد الروح الإنسانية والتى تعتمد على الجسمية كان من الطبيعى أن تستلزم ربط واشتراك الروح فى الجسد .

إن الإنسان يحتل مكاناً وسطاً بين الله والملائكة من ناحية ، وبين الحيوانات من ناحية أخرى . وحينما نقول إن الروح البشرية ، أو الروح الإنسانية تعتمد على الجسد فهذا يعنى أنها تقع فى مكان ما بين الإنسان والحيوانات الأخرى .

إن وجهة النظر القائلة بأن الإنسان ـــ دون غيره ـ حيوان عاقل هى

تأكيد على وضعه المميز ، بوصفه الحيوان الوحيد الذى وجد فى التصور الإلهى « فى عقل الله » . ووجهة النظر هذه التى يرتبط فيها الإنسان بالعقلانية ، هى التى جعلته إنساناً حقاً ، ذا صفات إنسانية . ولكنه فى الواقع لم يكتسب صفة الإنسانية بفضل العقل وحده ، ولكن بمشاركة العقل مع القوى المادية .

والروح البشرية تحتوى على ثلاثة أنواع من القوى المادية هى : قوة الإرادة Volition or the power of will ، قوة الإحساس Sensation (مثل السمع والبصر والشم واللمس والتذوق) وآخر هذه القوى المادية هى الشهوانية Sensuality أو بالمصطلح اللاتينى appetitus Sensitivus .

إذن توجد مماثلة بين العقل والإرادة من ناحية ، والإحساس والشهوانية من ناحية أخرى ، فكل من الإرادة والشهوانيه ما هو إلا شهوة أو حيث الأولى شهوة عقلانية ، والثانية شهوة حسية . وهذا يعنى أن الإرادة أو الرغبة تميل إلى الناحية التطبيقية أو العملية ، لأنه بدون مساعدة العقل العملى ، فإن الإرادة أو الرغبة ان تعرف ما الذى نريده، أو ما الذى ترغب فيه. وبالمثل فالشهوة الحسية فى حد ذاتها « عمياء » من حيث إن الموضوع نفسه يستمد من الحواس . وهكذا كما تتوازى الإرادة مع العقل ، فإن الشهوانية تتوازى مع الحس .

ومن أكثر المصطلحات التى ترتبط بالشهوانية الحسية هى « العواطف » Passions . والعواطف ليست خيرة ، ولا هى سيئة فى حد ذاتها ، إلا أنها ضرورية للحياة الإنسانية . وهى إما أن تكون عواطف خيرة مثل « الحب » أو تكون عواطف شريرة مثل « الكراهية » والحقد وما إليها .

على أية حال فإن العواطف تنشأ عن طريق المشاركة بين الروح والجسد

حيث هي ذات أصول في الوظائف الجسدية . كذلك فإن العواطف تمثل أقل الصفات الربانية في الإنسان .

لا توجد شهوة حسية عند الله ولا عند الملائكة ، وذلك لأنهما بلا أجسام ، كما أن الخير عندهما خير مطلق غير مرتبط بالانفعال أو العواطف ، كما هو الحال عند البشر . كذلك يلاحظ أن العقل الإنساني هو الوحيد القادر على التحكم والسيطرة على العواطف .

ولما كان الإنسان مزيجاً من روح وجسد ، فهو يقطن عالمين : عالماً علوياً وآخر دنيوياً وهذا العالمان في حالة صراع دائم، كل يحارب فيه الآخر . ومعنى هذا ، وفي حدود هذا المفهوم، فإن الروح والجسد بينهما نوع من الحرب الداخلية في داخل الهيكل البشري نفسه .

إن وجهات النظر هذه منقولة عن الديانة المسيحية ، وعما ورد في الكتاب المقدس ، وعلى هذا فهي ليست أفكاراً ذاتية لتوما الأكويني . وبالنسبة له فإن المصطلح « إنسان » يشير إلى وحدة مؤلفة من روح وجسد ، وهو بذلك يختلف مع أفلاطون الذي لم يؤمن بالمشاركة بين الروح والجسد ، وقال بأن الروح فقط تستخدم الجسد ، ولا ترتبط به تماماً مثلما يستخدم الإنسان الملابس .

لكن من الملاحظ أن توما الأكويني رفض هذه الفكرة الأفلاطونية رفضاً باتاً ، وذلك لأن كلا من الحيوان والإنسان يشتركان في خاصية الإحساس ، إلا أن جسد كل منهما يختلف في جوهره عن الآخر ، فهما جوهران ، جوهر إنساني ، وآخر حيواني .

ومع هذا يضيف الأكويني أنه يجب أن لا ننسى أن الجسد لم يخلق بدءاً

الشر ، ولكن بواسطة الله ، ولذا يجب علينا أن نحب الجسد لأنه صنيعة الله .

إن الإنسان متصل بعـالمين هما عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعـة . ودخوله عالم ما وراء الطبيعة يكون عن طريق اللطف الإلهى ، وبواسطة هذا اللطف الإلهى يصل الإنسان لوضع الكمال ، تلك المرحلة التى لا يمكنه الوصول إليها بنفسه .

ويذكر الأكوينى أن :

« اللطف الإلهى لا يهدم الطبيعة وإنما يكملها » .

والأخلاقيات هى وظائف رئيسية تساعد فى إعداد وتجهيز الطبيعة البشرية لتبلغ الكمال ؛ فالأخلاقيات — بهذا المعنى — مقدمة للغبطة والسعادة .

ونحن نكرر أن جميع المعـارف الإنسانية — عند توما الأكوينى — إنما هى معرفة لله . وما دام الله هو الغاية القصوى للإنسان فإن ما اكتسبناه من معارف هى فى النهاية معـارف عن هدفنا وغايتنا القصوى فكما زادت معرفتنا ، ازددنا معرفة بالله . . كذلك فإن أجل ما ندركه فى هذه المعرفة هو الكمال الإلهى المنزه عن كل نقص . وفى حدود هذا المفهوم ، فإن الإرادة الإنسانية ذات الشهوة العقلية تتحرق شوقاً ؛ حتى تصل إلى العلم بالله .

ويذكر توما الأكوينى أن المبدأ اللاتينى ens et bonum Convertuntur أى « الكينونة والخير متماثلان » . ولأن الله هو الكمال المطلق للخير ، فهو كذلك أعلى الموجودات ، وخيره كامل ، ولا متناه . ولقد وسع خيره كل شىء ، بحيث لم يعد من الممكن حده بحد معين فهو لهذا لا متناه . والهـــدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان تتمثل فى سعيه لمعرفة الله وإدراكه .

ولكن ما هدف تلك المعرفـــة بالله ؟ يجيب الأكوينى بأن الهدف الأسمى

الإنسان هو رؤية الله فى الحياة الآخرة .. ولماذا يسعى الإنسان لتحقيق هـذه الرؤية ؟ ذلك لأن رؤية الله تجلب الغبطة والسعادة .

إن مصدر هذه السعادة هو «الوصول للحقيقة» التى تعرف بالمصطلح اللاتينى Gaudium de veritate . ونجد أن الوسيلة لتحقيق هذا الهدف المثالى والغاية القصوى Finis ultimus هى الحياة الأخلاقية التى تقود لهذه الغاية مباشرة . ووفقاً لكلام توما الاكوينى فإن كل فعل يحدث ليحقق هدفاً محدداً .

قد يكون هذا الهدف خيراً ، أو غير ذلك ، أما بالنسبة لله فالخير هو طبيعة الهدف bonum habet rationem finis إذن هناك الانسان الذى تحركه الافكار ليحدث فعلا معيناً ، ولنا أن نفترض أن الخير هو موضوع الإرادة وهناك موضوع واحد يمثل الرغبة فى الخير ، أى يهدف الوصول لذروة الخير «الله» ؛ ومعنى ذلك أن الموضوع الذى يحرك الإرادة بالضرورة هو الله . إن الاهداف التى قد يحققها هذا الإنسان على الأرض تعتبر أهدافاً ثانوية «عرضية» وهى كذلك مجرد وسائل للهدف الأسمى . هذه الأهداف الثانوية ليست خيرة فى كل جوانبها ، لأنها تتناول كل ما هو إنسانى ، والإنسان ليس خيراً محضاً .

ويذكر توما الاكوينى أن : «الإرادة حرة فى أن تفعل أشياء مختلفة، وذلك لأن العقل لديه أفكار وتصورات مختلفة للخير . ومن هنا نلاحظ كيف أن الحرية الأخلاقية ترتبط بالأفكار عن الخير التى يحرك بها العقل الارادة .

أما بالنسبة لله الذى هو خير محض ، فإننا نجد إرادة الانسان ليست كإرادة الله ، من حيث إن الارادة الانسانية مرهونة بقوانين الضرورة كذلك فإن العقل والعقل وحده . هو الذى يحدد ما إذا كان الموضوع خيراً أو شراً ، وهو كذلك يمكن الارادة من تأدية الأفعال . كذلك فإن درجات الخير متماثلة مع درجات

الكينونة ، هذا وفقاً لمقولة الأكوينى بأن الخير يماثل الكينونة .

ولهذا السبب فإن مفهوم الخير تصبح له أفضلية السبق على مفهوم القـــوة والفعل . كذلك فإذا كانت القوة تعنى المقدرة الكاملة فى الإنسان ، والتى عندما تتحقق تصبح فعلا حقيقياً ، فيجب أن نذكر أن ثمة قدرات لا يمكن أن يحققها الإنسان بسهولة ، لأنه لا يمتلك مقومات وجودها . فعلى سبيل المثال لا يستطيع الإنسان أن يطير مثل الطيور ، لأنه لا يمتلك القدرة المطلوبة لتلك المهمة . ولهذا يعتبر الانسان غير كامل عندما نقارنه بالملائكة ، وكذا بالله .

ليس هذا فقط بل إن الانسان قد يفشل فى تحقيق قدرات موجودة بداخله وقد يكون ذلك نتيجة إهماله أو سوء حظه .

إن إمكانية الحياة الأخلاقية مرهونة بإمكانية التقدم نحو الكمال المطلق للكينونة Plenitudo essendi عن طريق تحقيق القدرة التى نمتلكها وتوجد فى داخلنا . إن القدرات الانسانية والقوى للبشرية إنما تتحقق وتخرج لحيز الوجود من خلال الأفعال الانسانية actiones humanae، أو الأفعال الأخلاقية Morales actns والتعبيران وثيقا الصلة ببعضها . ويمكننا القول أن الفعل الانسانى – بالمعنى الحرفى للكلمة – يجب أن يمثل تحقيق القوة الانسانية ، تلك القوة هى التى تميز الإنسان عن باقى الحيوانات الأخرى ، وهى التى توجد علاقة المشابهة بينه وبين الله . بهذا المعنى نستطيع أن نقول إن العقل الإنسانى هو فعل حسن، لأنه تحقيق للوجود بالفعل ، وذلك لأن الفعل يمثل الموجودات أيضاً . ولكن من الواضح أن مفهوم الخير هنا ليس مفهوماً أخلاقياً كاملا ، لأن قوتى العقل والإرادة الإنسانيتين من الممكن استخدامها فى الخير والشر على حد سواء . ويبدو أن توما الأكوينى كان على علم بهذه الحقيقة ، ولكنه تجاهلها بدليل أن نظريته الأخلاقية

بنيت على أساس مفهوم الخير فقط ، مع أن الفعل لا يعتبر خيراً مطلقاً ، إلا إذا تمثلت فيه جميع أنواع الخير . وهكذا تصل نظرية توما الأكوينى إلى نتيجتها ، حيث يقرر أن الخير الأخلاقى يطابق الأفعال الإنسانية حينما نحيا متوافقين مع العقل ، أى نفعل أفعالنا وفقاً لما يراه العقل صحيحاً . كذلك فإن القيمة الأخلاقية لأى فعل تتوقف على غاية هذا الفعل ، والهدف منه . ولذلك ينصح الأكوينى بتحكيم العقل لأنه هو الذى يحدد غايات الأفعال . . ولهذا نجده يدعو إلى المبدأ القائل بوجوب أن :

« يحيا الإنسان وفقاً للعقل » ، لأن فى ذلك خيره .

Bonum homis est secundum rationem esse.

وعندما يقول الأكوينى بضرورة الحياة « وفقاً للعقل » ، فهذا يعنى أن نفعل أفعالنا وفقا لما هو صحيح ، أى وفقا لما يراه العقل صحيحاً .

وعندما يتكلم الأكوينى عن القانون أو الناموس ، يذكر لنا ثلاثة نماذج مرتبطة به وهى :

(١) الكون العام Communitas Universi .

(٢) الدولة State .

(٣) الأفراد Individual Persons .

إن الله هو المسئول عن « النظام فى الكون » ، وهذا النوع من القانون الذى يحكم العالم يسمى القانون الأبدى Lex aeterna وكذلك يسمى القانون الإلهى Lex divina أما القانون الذى ينظم الوحدة السياسية للأفراد ، أو الدولة ، فإن هذا النوع من القوانين يسمى بالقانون البشرى Lex humana . وأما

النوع الثالث من القانون فهو قانون الأفراد أو الأشخاص ، وهو قانون النفس الذى يحكم تصرفات الأفراد وهذا النوع يسمى بالقانون الطبيعى Lex naturalis وهذا النوع الأخير لا يوجد فى العقل البشرى ، وإنما هو نوع من التخيل أو التصور للقانون الإلهى السرمدى والذى يوحيه الله للإنسان .

إن المقدرة على أن تقرأ ، وتفسر ، وتفهم ، تتبع القانون الطبيعى ؛ بمعنى أن العقل يجب أن يكون هو الموجه للأفراد .

ولنا الآن أن نذكر أن كل الأشياء فى الكون تحكمها القوانين ، وأن هذه القوانين جميعها ، وإن اختلفت مسمياتها ، فهى فى النهاية ، ذات نوع واحد ووظيفة واحدة . وما يؤكد ذلك هو تعريف الاكوينى للقانون على أنه « قانون إرشادى وتوجيهى » ، أو بعبارة حديثة نستخدمها الآن هى « القانون العلمى للطبيعة » والقانون يشمل وينظم كل ما فى الكون ، بما فى ذلك الجمادات والموجودات غير العاقلة مثل الأحجار والأنهار والنباتات والحيوانات .

إن أفعالنا إذا أنجزت وفقا للقانون أو الناموس الواجب إتباعه ، فهى إذن تعتبر أفعالا إرادية منظمة بالقانون ، حيث إنه من العبث أن نعتقد أن فى القانون نوع من الجبر ، بل — على العكس — به نوع من التوجيه والتنظيم للإرادة والدليل على ذلك أن إرادة الإنسان حرة ، فهو يستطيع فى أى وقت يشاء أن يرفض وصاية القانون ، ولكنه سيدخل حينئذ فى نطاق الفئة المعروفة بإسم « الخارجين على القانون » . وعندما يتحدث الاكوينى عن القانون :

نجد أن أهمية القانون عنده تعود لسببين جوهريين ذلك — أولا — حاكم لأفعال الإنسان . وثانياً : لأن لديه قوة دفع هائلة Vim Coactivam . وفى الوقت الذى يقر فيه الاكوينى بأن القانون فكر وحكم الأفعال ، فإنه يشير إلى

الذين لا يمكنهم الحركة إرادياً لأنهم يفتقدون الذكاء والإرادة ، ومعنى هذا أنهم جواهر لا تتصف بالذكاء .

كذلك نجد أولئك الذين يرفضون بإرادتهم أن يتحركوا وفقا لقواعد القانون وهؤلاء هم أذكياء ولكنهم فى نفس الوقت جواهر أوكائنات غير مطيعة.

النتيجة الآن هى اعتراف الاكوينى بأن المخلوقات العاقلة هى موضوع القانون أما القانون نفسه فهو شيء عقلانى . والدليل على ذلك أن الحيوانات وهى غير عاقلة لاتستطيع أن تشارك فى القانون الإلهى من الناحيه العقلانية

فالقانون الطبيعى هو الذى يستحث الإنسان على أن يبحث عن الخير ، وأن يتجنب الشر . إن مثل هذه المبادىء من الواضح أنها شواهد ذاتية . وعلى ذلك فالطبيعة الإنسانية الحقة تتبع القانون الحقيقى الذى يحكمه العقل . . ومن ثم يصبح السعى وراء الخير أمراً طبيعياً صادراً عن قانون عقلانى .

ولهذا فالإنسان لديه شغف طبيعى للبحث عن حقيقة الله ، وللعيش فى مجتمع مع الآخرين . وبهذا المفهوم فهو جزء من القانون الطبيعى . فعلى سبيل المثال يجب على الإنسان أن يتجنب الجهل حتى لا يضر الآخرين الذين يعيشون معه تحت قبة الناموس الطبيعى . ومن الواضح أن توما الاكوينى يربط بين فلسفة القانون وبين الأخلاقيات حيث إن الأخلاقيات تشير إلى نظرية الحق ، أو نظرية العدالة، أو القانون الطبيعى . ولذا يعرض الاكوينى لبعض النواهى التى ينهى القانون الأفراد عن القيام بها ليسود القانون الطبيعى ، مثل (تجنب الجهل) . . (لاتضر غيرك) . . (لا تغتاب الآخرين) ومن الواضح أن هدف القانون — على هذا النحو — هو مساعدة الإنسان على بلوغ الكمال الطبيعى بطريقة ملائمة . وعلى هذا يكون هدفها السامى هو زجر الإنسان عن الشر . ويخلص الاكوينى إلى أن :

(القوانين ضرورية لأنها تنهى عن البغضاء والمنكر وتحث على فعل الخير) . فهى بذلك تنجينا من الهلاك وترشدنا إلى السعادة .

وحيثما ساد القانون ، وجدت الأخلاق ، فالأخلاقيات تمثل حقيقة الإنسان الحقة الخيرة بوصفه مخلوقاً أنشأه خالق خير . وهى تهـــدف وتسعى للوصول بالانسان لدرجة الكمال . إن قوانين المجتمع البشرى تحفظ قوامه ، وتعتنى بتنظيم العلاقة بين أفراده ، وتسعى به ليبلغ درجة الكمال ، ليشابه كمال الحياة الآخرة ، والكمال الإلهى مع الفارق فى التشبيه .

ومن ثم فالقوانين هى الخيوط ، وهى همزات الوصل التى تربط الكون وتنظمه وتحفظ دورته وتساعده على بلوغ الكمال الطبيعى مثالا للكمال السرمدى.

الفصل السابع

خاتمة

خاتمة :

يشير نسق توما الأكوينى إلى النزعة التوفيقية التى سادت العصور الوسطى ، وفى اعتقادى الشخصى أنه خلق بناءاً منطقياً للتوفيق بين النقل والعقل ، أو بعبارة أخرى بين الدين والفلسفة .

جمع توما العديد من التيارات الفكرية فى صياغة منسجمه ، وقالب واحد . ولقد تمثل التيار الأول الذى شملته النزعة التوفيقية الأكوينية فى الجمع بين الافكار اللاهوتية المسيحية والافكار الفلسفية الارسطية . كذلك هناك أثر واضح لفكر الافلاطونية المحدثة فى النسق الاكوينى لاسيما الفكرة القائلة بنقصان الشر على أساس أنه غير كامل الوجود أو الكينونة .

كما أن الاكوينى فى براهينه الخمسة التى حاول أن يثبت بها وجود الله قد استمد هذه البراهين من الديانة اليهودية والفلسفة العربية . كما نجد فى آرائه وأفكاره كثيراً من الافكار التى قال بها آباء الكنيسة الاوائل .

وإذا حللنا كلمة « التوفيق » أو « التوليف » نجد أنها تعبر عن تجانس كامل بين النقل والعقل فى الفكر الإكوينى . إن فلسفة توما الإكوينى تجمع بين الفلسفة واللاهوت بعقلية دينية مسيحية فريدة .

إن التوفيق أو التوليف يعتبر سمة رئيسية ، وظاهرة انتشرت ، ليس فى فلسفة توما الإكوينى وحده ، بل فى فلسفة جميع فلاسفة العصور الوسطى ، غير أن بعض النقاد قد وجه نقداً لاذعاً للتوفيقية أو التوليفية ومن هؤلاء النقاد John Duns Scotas (١٢٦٥ - ١٣٠٨م) وأيضاً willim of Ochoham

(١٢٨٥ — ١٣٤٩ م) ، وهما إنجليزيان . ويرى بعضهم أن نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة ميلاد جديد للفلسفة ، وهى ميلاد جديد للاهوت أيضاً ، إنها نظرة جديدة لله ، وللانسان ، كذلك فإن فلسفة توما الاكوينى كانت تطوراً جديداً من حيث الفكر ، إذ إنها فصلت بين المذهب البروتستانتى والمذهب الكاثوليكى .

كما اعتبرت فلسفة توما الاكوينى بمثابة حل لمشكلة العلاقة بين الفلسفة والدين ولقد تحقق ذلك عن طريق بناء فكرة بطريقة تساعد كلا منهما على التعايش السلمى أى فى وضع التكامل لا التناقض ، فكليهما يتمم الآخر ، وكلاهما يوضح ما خفى وما غمض فى الآخر ، إن إعادة اكتشاف الفلسفة الارسطية فى أوربا المسيحية خلقت ثورة فى الفكر المسيحى ، وتضاربت فيها الآراء ، فجاء الاكوينى ممثلا للوسط المذهبى رابطاً بين الفلسفة والدين فى مذهب توفيق يجمع بين النقل والعقل ، طريق الجمع بين الإدراك الحسى والعقلى من ناحية ، وبين النقول اللاهوتية من ناحية أخرى . ولقد قرر مبدأ فلسفياً عرفه أرسطو عندما أرجع المعرفة الإنسانية ، والافكار الإنسانية ، والوظائف العقلانية ، للخبرات الحسية . فقد بدأ من حيث بدأ أرسطو ابتداء من الجزئيات المحسوسة وانتهاءاً بالكليات المعقولة .

وعلى هذا فالجانب الفلسفى الارسطى واضح فى فلسفة توما الاكوينى ، أما أفكاره اللاهوتية فقد استمدها من الكتاب المقدس (الإنجيل) .

بدأ توما الاكوينى كما بدأ أرسطو من أسفل حيث المحسوسات الجزئية ، وارتقى صعوداً إلى القمة ، وهذا متمثل فى الإدراك العقلانى فى فلسفة توما الاكوينى . وبالعكس بدأ الاكوينى من أعلى حيث يوجد عالم ما وراء الطبيعة،

وتدرج انحداره إلى السفح ، وهو قد تأثر هنا باللاهوت ويظهر هذا فى النقل عند توما الاكوينى .

والنقاد السابقون يذهبون إلى أن هناك فجوة كبيرة بين الفلسفة والدين اللذين حاول الاكوينى التوفيق بينهما فى سياق واحد ، بين العالم وما عليه من مخلوقات وبين الله الخالق ، وذلك من حيث أن الطرفين من طبيعتين مختلفتين أحدهما خالد سرمدى ، والثانى دنيوى ، فإذا كان الله كينونة محضة وروحاً محضة وعقلا خالصاً وكانت طريقة مطلقة لانهائية ، فكيف خلق عالما يخالفه تمام الاختلاف ؟.

وهكذا بنى الناقدان وجهة نظرهما على أنه ليس ثمة همزة وصل بين العالم العلوى وحياتنا الأرضية . ومن الواضح أن هذا النقد يضعف كثيراً اللاهوت الطبيعى ويرد الإنسان مرة ثانية إلى الانجيل ، وحده ، أو بعبـــارة أخرى إلى الوحى والكشف . . إلى النقل دون العقل .

لقد أخطأ الاكوينى عندما اعتقد أن العالم مشابهاً للعقلية الإلهية ، ولكننا نقرر بأن الاكوينى لم يؤمن بالتوافق المنطقى بين العالم والفكر الإلهى ، وإنما قال شيئاً مثل ذلك ، وذلك لأن العالم قبل أن يظهر إلى حيز الوجود ، كان فكرة فى العقل الإلهى ؛ إلا أن الناقدين السابقين ليس لديهما أدنى اعتقاد بوجود صلة بين الله والعالم حتى لو كانت هذه العلاقة علاقة مشابهة بين المثال ودلالته أو براهينه.

وينظر كلاهما فى صفات الله مثل وصفه بأنه عالم ومريد ومحبة ؛ يأخذونهما أموراً مسلماً بها لكونها فى الكتاب المقدس (الإنجيل) . أما القوانين الأخلاقية فهى تكتسب صلاحيتها من كونها متصلة بالله ، حيث إن الإنسان ليست له دراية مسبقة بالأخلاقيات ، ولكنه استلهمها من الله . وعلى هذا الأساس فالإنسان مدين بالفضل إلى الله الذى يلهمه سبيل الرشاد ، لذلك وجب عليه حب الله ؛ وحب الله

يعنى إطاعة الله فى كل ما يأمر بلا جدال أو مناقشة . ومن الواضح اختلاف آراء هذين الناقدين عن آراء توما الاكوينى من حيث إن هذا الأخير يعتمد على الجمع بين العقل والنقل، أما هذان الناقدان فيكتفيان بالنقل عما ورد فى الكتاب المقدس.

ولا يمكننا بأى حال من الأحوال أن ننكر البناء الاكوينى بوصفه بناءاً جيداً وفق بين الدين والفلسفة ، رغم الهوة التى تفصل بينهما. ولكن الإيمان بمدى أهمية الفكر الاكوينى صادر عن إيماننا بالفلسفة فى الأصل، لأن الفلسفة منطق عقلانى سليم يبدأ بمقدمات منطقية تؤدى إلى نتائج ايجابية توصلنا للحقيقـــة ؛ فليست الفلسفة — كما يزعم بعضهم — محاولة للإمساك بالماء .

وفى اعتقادى الشخصى أن التعبير المجازى يمكنه أن يوضح العلاقة المثالية بين الفلسفة والدين [بين العقل والنقل] الذى حاول توما الاكوينى إرساءها فى فلسفته هذا من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى فإن بعض الافكار التى رفضها نقاده ولم يقبلوها كانت على درجة عالية من الجاذبية التى لا تقاوم .

نماذج من نصوص

توما الاكويني

نصوص من الخلاصة اللاهوتية*

* استمدت هذه النصوص من الترجمة العربية التي صدرت في بيروت لمؤلف توما الاكويني الخلاصة اللاهوتية .

في العقل الفعـال

هل من حاجة إلى عقل فعال

.... والجواب أنه لا حاجة ، على مذهب أفلاطون ، إلى وضع عقل فعـال لصوغ المعقولات بالفعل ، بل ربما احتيج إليه لإشراق النور العقلي على العاقل، كما سيأتي . وذلك لان أفلاطون ذهب إلى أن صور الأشياء الطبيعية قائمة بأنفسها لافي مادة ، وأنها بالتالي معقولة ، نظراً إلى أن كل مجرد عن المــادة هو معقول بالفعل ، وهذه الصور كان يسميها أشباحاً أو مثلا ، ويقول أنه بالاتحاد بها تتصور المادة الجسمانية لتقوم الأفراد تقوماً طبيعياً في أجناسها وأنواعها . وعقولنا نحن ليحصل لها العلم بأجناس الأشياء وأنواعها .

أما أرسطو فلأنه ، في ما بعد الطبيعة ، لم يسلم بأن صور الأشيـاء الطبيعية قائمة بغير مادة ، ولما كانت الصور القـائمة في مادة ليست معقولة بالفعل ، لذلك اقتضى أن تـكون طبائع المحسوسات أو صورها ، التي نعقلها ، ليست معقولة بالفعل ولكن بما إنه ما من شيء ينتقل من القوة إلى الفعل إلا بتوسط ما هو بالفعل : على نحو ما يجري للحس الذي يخرج إلى الفعل بمحسوس بالفعل لذلك كان لابد من وضع قوة ما من جانب الفعل، تصوغ المعقولات بالفعل بتجريد الصور عن القيود المادية . وعلى هذا اقتضى وضع عقل فعال .

الجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٩ : فصل ٣ المتن

في هل العقل الفعال شيء في النفس

.... والجواب عليه هو أن العقل الفعال الذي ذكره الفيلسوف إنما هو شيء في النفس .

وبيانه أنه لابد من أن يكون فوق النفس العاقلة البشرية ، عقل اسمى تستمد منه النفس ، قوة العقل . وذلك لأن ما كان آخذا بنصيب ، وما كان متحركا وما كان ناقصاً ، يقتضي قبله شيء هو هكذا بالذات وأن يكون غير متحرك وغير ناقص : والحال أن النفس البشرية تدعى عاقلة لأخذها بنصيب من قوة العقل ، بدليل أنها ليست عاقلة بكليتها بل بجزء منها ، وأنها تبلغ الى عقل الحق مستدلة بضرب من التدريج والحركة ، وأن تعقلها ناقص سواء لأنها لا تعرف كل شيء أو لأنها ، في ما تعرف ، تنتقل من القوة إلى الفعل . إذن لابد من عقل اسمى تستعين به النفس على التعقل .

وذهب بعضهم إلى أن هذا العقل المفارق بجوهره هو العقل الفعال الذي كأنما ينير الصور الخيالية فيجعلها معقولة بالفعل .

ولكن هب أن هناك عقلا فعالا مفارقاً هذه صفته فمع ذلك لا بد من أن يكون في النفس الانسانية قوة مستمدة من هذا العقل الاسمى بها تجعل النفس المعقولات معقولات بالفعل . كما أن في سائر الموجودات الطبيعية الكاملة ، علاوة على العلل الكلية الفاعلة ، قوى خاصة مركبة في كل منها ، منبعثة عن العلل الكلية الفاعلة . فليست الشمس وحدها تولد الانسان ، بل في الانسان قوة تولد الانسان . وكذلك هي الحال في سائر الحيوانات الكاملة . والحال أنه ليس في

الموجودات السفلى أكمل من النفس الانسانية ، لذلك لا بد من القول بأن فيها قوة منبعثة عن العقل الاسمى ، تقوى بها على إنارة الصور الخيـــالية . وهذا نعرفه بالتجربة . عندما نعى تجريدنا الصور الكلية عن القيود الجزئية . وهو ما سميناه صوغ المعقولات بالفعل . وسبب ذلك أنه ما من فعل تصح نسبته إلى شيء . ما لم يكن فى هذا الشيء مبدأ صورى لهذا الشيء ، كما سبق القول ، سواء كان ذلك عن العقل المنفعل أو عن العقل الفعال . وعليه فالقوة التى هى مبدأ لهذا الفعل يجب أن تكون شيئا فى النفس . ولذلك شبه أرسطو . فى كتاب النفس (٣ : ١٨) العقل الفعال بالنور . الشائع فى الجو . أما أفلاطون فشبه بالشمس العقل المفارق الذى يطبع الصور فى نفوسنا ، كما ذكر تامسطيوس فى تفسير كتاب النفس (٣) .

ولكن العقل المفارق بحسب تعليم ديننا هو الله عينه . الذى هو خالق النفس وبه وحده تسعد ، كما يتضح فيما بعد . وعليه فمنه تستمد النفس الإنسانية النور العقلى ، على حد قول المزامير (٤ : ٦) : علينا رسم نور وجهك يا رب ؛

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٩ : الفصل ٥ المتن

فى هل العقل الفعال واحد فى الجميع

.... والجواب عليه أن الحقيقة فى هذه المسألة متوقفة على ما تقدم . فلو كان العقل الفعال ليس شيئا فى النفس بل جوهرا مفارقا ، لكان واحدا فى

جميع الناس ، وهذا ما يعنيه القائلون بوحدة العقل الفعال . أما إذا كان العقل الفعال شيئا فى النفس ، كقوة من قواها ، فينبغى القول بعقول فعالة متكثرة بتكثر النفوس المتكثرة بكثرة الناس . فليس من الممكن أن تكون القوة الواحدة عينها هى هى لكثيرين مختلفين .

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة ٧٩ : الفصل ٥ المتن

فى الله

أما البحث فى الثالث فهكذا .

١ — يظهر أن الله غير موجود ، لأنه إذا كان أحد الضدين لا متناهيا ، قضى على ضده تماماً . والحال أن ما يعنى بلفظه الله هو أنه الخير اللامتناهى . وعليه فلو كان الله موجوداً لما كان ثمة أى شر . ولكن فى العالم شر . إذن الله غير موجود .

٢ — أيضاً : ما يمكن سده بالقليل ، يستغنى فيه عن الكثير . والحال يظهر أن كل ما يظهر فى العالم يمكن سده بالقليل ، مع افتراض الله غير موجود لأن ما كان طبيعياً يرد إلى مبدأ هو الطبع . وما كان عن قصد يرد إلى مبدأ هو العقل الانسانى أو الارادة . إذن لا حاجة إلى افتراض الله موجوداً .

ولكن يعارض ذلك ما جاء فى سفر الخروج (٣ : ٤) على لسان الله : أنا هو من هو .

والجواب عليه أنه يمكن أن يبرهن عن طرق خمس أن الله موجود .

أولها وأجلاها ، عن طريق الحركة مما لا شك فيه وهو ثابت بالحس أن فى العالم أشياء تتحرك . ولكن كل ما يتحرك ، بغيره يتحرك . لأنه ما من شىء يتحرك إلا بما هو بالقوة بالنسبة إلى ما يتحرك اليه ، وما من شىء يحرك إلا بما هو بالفعل ، لأن التحريك ليس إلا إخراج الشىء من القوة إلى الفعل ، فالحار بالفعل كالنار ، يجعل الخشب ، الحار بالقوة ، حاراً بالفعل ، وبذلك

محركة ويغيره وليس من الممكن أن يكون الشيء عينه بالقوة وبالفعل معا من الوجه عينه ، بل من وجوه مختلفة فالحار بالفعل لا يمكنه أن يكون حاراً بالقوة في الوقت عينه ، بل إنما هو بارد بالقوة ، في الوقت عينه . وبالتالي ليس من الممكن أن يكون الشيء عينه ، وبالحركة عينها ، محركاً ومتحركاً ، أو أن يحرك ذاته . فينبغي إذن أن كل ما يتحرك يتحرك بغيره . وإن كان ما به يتحرك هو أيضاً متحركاً ، فينبغي إذن أن يتحرك هو ذاته بغيره ، وهذا بغيره . ولكن هنا لا يجوز الرجوع إلى ما لا نهاية له ، لأنه إذاً ذاك لا يعود ثمة محرك أول ، ولا شيء آخر يتحرك ، لأن المحركات الثواني لا تحرك إلا من حيث يحركها المحرك الأول ، كما أن القضيب لا يحرك إلا لأن يداً تحركه . إذن لا بد من البلوغ إلى محرك أول ، لا يتحرك البتة . وهذا ما يعني به الجميع الله .

وثانيها عن طريق العلة الفاعلة . إننا نجد في المحسوسات هذه عللا فاعلة متسلسلة ، ولا نجد فيها ، ولا الأمر ممكناً ، ما هو لذاته علة فاعلة ، لأنه إذ ذاك يكون قبل أن يكون ، وهو محال . وليس من الممكن أن نرجع في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له ؛ لأن في تسلسل العلل الفاعلة كلها ، الأول علة الوسط والوسط علة الأخير . وبالتالي إن لم يكن في العلل الفاعلة أول فليس فيها أخير ولا وسط . ولكن إن رجعنا في العلل الفاعلة إلى ما لا نهاية له ، فلن يكون ثمة علة فاعلة أولى ، وهكذا لن يكون كذلك معلول أخير ولا علل فاعلة متوسطة .

وهو أمر واضح إنه خطأ . ينبغى إذن وضع علة فاعلة أولى ، وهذا ما يسميه الجميع الله .

وثالثها طريق الإمكان والوجوب . وهى هذه . إننا نجد فى الأشياء ، أشياء يمكن أن تكون وأن لا تكون . فنها ما نجده يولد ويفسد وبالتالى ما يمكن أن يكون وأن لا يكون . ولكن من المحال أن يكون كل ما هو كائن على ما هو عليه . لأن ما يمكن أن لا يكون ، قد لا يكون . وإن كان من الممكن أن لا يكون شىء مما كان ، فذلك إنه فى وقت ما ما كان شىء . ولكن لو صح ذلك لما كان الآن شىء . لأن ما ليس موجوداً لا يلج الوجود إلا بما هو موجود . وعليه إن لم يكن شىء ، استحال أن يكون شىء وما كان الآن شىء . وهو أمر واضح إنه خطأ إذن ليس كل ما هو موجود هو ممكن ، بل ينبغى أن يكون فى الأشياء واجب . وكل واجب إما أن تكون علة وجوبه فى غيره ، وإما أن لا تكون . لأنه ليس يمكن الرجوع إلى ما لا نهاية له فى العلل الواجبة ، التى لوجوبها علة ، كما لا يمكن ذلك فى العلل الفاعلة كما تقدم . إذن ينبغى وضع كائن واجب بذاته ، لا تكون علة وجوبه فى غيره ويكون هو علة وجوب غيره .

ورابعها عن طريق درجات الأشياء فى الكائنات ما هو أقل وأكثر خيراً وحقاً وشرفاً . وهكذا فى غير ذلك . ولكن الأكثر والأقل إنما يقال عن أشياء مختلفة بمقدار اقترابها وبعدها عما هو كبير جداً . كما أن الأكثر حرارة يقال نسبة إلى ما هو حار جداً .

فهناك إذن ما ليس أحق منه وأصلح وأشرف ، وهو بالتالى ما ليس أعظم منه كياناً ، كما قيل فى ما بعد الطبيعة (٢ ، ٤) وما كان بهذه الصفة من جنس ما ، وهو علة كل ما كان من الجنس عينه ، كما أن النار ، الحارة جداً ، هى علة كل حار ، كما ورد فى الكتاب عينه والنص عينه . إذن ينبغى أن يكون ثمة كائن هو علة الوجود ، والخير ، وكل كمال فى الكائنات كلها . وهو ما نسميه الله .

وخامسها عن طريق تدبير الكون . فإننا نرى بعض الكائنات غير العارفة ، كالجمادات ، تعمل لغاية ، الأمر الذى يظهر فى أنها ، دائما أو على الأغلب تعمل بطريقة واحدة ، وتبلغ ما هو الأصلح ومن ذلك يتضح أنها إنما تبلغ الغاية لا اتفاقا بل عن قصد . ولكن ما لا معرفة له لا يسعى إلى غايته إلا بمقـــدار ما يسيره كائن عارف عاقل . شأن القوس مع راميها . إذن ينبغى أن يكون ثمة عاقل يوجه الكائنات الطبيعية إلى غايتها وهو ما نسميه الله .

وعليه فعلى الأولى نجيب : « بأن الله ، على حد قول اغوسطينوس فى المختارات ١١ ، لما كان هو الخير الأسمى ، لو لم يكن له من القدرة والخير ما به يصنع الخير ، من الشر عينه ، لما سمح بالشر » . وأنه لمن خصائص صلاح الله اللا متناهى أن يسمح بوجود الشرور ليستنتج منها الخيرات .

وعلى الثانى بأنه لما كانت الطبيعة تعمل لغاية معلومة بتسيير فاعل أسمى ، كان ان ما هو من الطبيعة ينبغى أن يكون أيضاً من الله ،

كمن علته الأولى ، وكذلك ما هو عن قصد ينبغي أن يرد إلى سبب أسمى ، غير عقل الإنسان وإرادته . لأن هذين (العقل والإرادة) متغيران ناقصان ، وكل متغير ممكن يزول وينبغي رده إلى علة أولى غير متحركة وواجبة بذاتها ، كما مر .

المجموعة اللاهوتية : القسم الأول

المسألة الثانية : الفصل ٣

فى النفس

في هل النفس جسم

.... للبحث في طبيعة النفس ينبغي التنبه إلى أن النفس تسمى المبدأ الأول للحياة في ما هو حي عندنا ، فإننا ندعو حياً ما كان ذا نفس ، وغير حي ما ليس بذى نفس . والحياة تظهر بأجلى ما تظهر فى فعلين . المعرفة والحركة ، وقد جعل الفلاسفة القدماء مبدأ هذين الفعلين جسما ، لعجزهم عن التسامى فوق الخيال ، قائلين أن الأجسام وحدها هى الاشيـــاء ، وأن ليس جسما ليس بشيء . وعلى هذا قالوا بأن النفس جسم .

أما فساد هذا الرأى فيمكن بيانه من وجوه عدة ، غير أننا نكتفى منها بواحد ، منه يتضح إتضاحاً أعم وآكد إن النفس ليست بجسم .

ليست النفس أى مبدأ كان لأى فعل حيوى ؛ وإلا لكانت العين نفساً ، بما هى مبدأ للبصر ، وكذلك قل عن سائر آلات النفس ، بل النفس هى المبدأ الأول للحياة . وإذا جاز أن يكون جسم مبدأ ما للحياة ، كالقلب فى الحيوان ؛ فليس يجوز أن يكون المبدأ الأول للحياة جسماً لأنه من الواضح أن مبدأ الحياة ، أو الحى ، ليس الجسم بما هو جسم ، وإلا لكان كل جسم حياً أو مبدأ حياة . وما يصح فى جسم ما : هو أن يكون حياً ومبدأ حياة ؛ بما هو « هذا » الجسم .

إما أن يكون « هذا » الجسم فعلا . فإنما له ذلك من مبدأ ما يقال له فعله . فالنفس إذن التى هى المبدأ الاول للحياة ، ليست جسما بل فعلا للجسم ، كما أن الحرارة ، التى هى مبدأ الحر ليست جسماً بل فعلا للجسم .

المجموعة اللاهوتية ١ : ٧٥ ، ١

فى هل النفس شىء قائم بذاته

.... والجواب عليه إن ما هو مبدأ للفعل العقلى ، الذى نسميه النفس الإنسانية ، ينبغى أن يكون مبدأ غير جسمى قائم بذاته . وذلك لان الإنسان قادر على أن يدرك بالعقل طبيعة جميع الاجسام . وما كان قادراً على إدراك بعض الاشياء . ينبغى ألا يكون شىء منها من طبعه ، لان ما هو فى الطبع من الطبع يمنع إدراك ما سواه ، كما نرى لسان المريض المحرور لا يقدر أن يستحلى شيئاً بل يستمر كل شىء . ولذلك لو كان للمبدأ العقلى من طبعه طبع جسم ما ، لامتنع عليه إدراك جميع الاجسام ، نظراً لان لكل جسم طبعاً معيناً . من المحال إذن أن يكون المبدأ العقلى جسما .

ومن المحال كذلك أن يدرك بآلة جسمية ، لأن طبعها المعين يمنع إدراك سائر الاجسام ، كما لو كان للحدقة أو لاناء زجاج لون معين ، فكل سائل تسكبه فيه يبدو على اللون عينه .

فالمبدأ العقلى ، المسمى روحاً أو عقلا ، له إذن عمل بذاته لا نصيب

الجسم فيه . وليس يستطيع شيء أن يعمل بذاته ، ما لم يكن قائماً بذاته ، لأن العمل إن هو إلا للموجود بالفعل . ومن هنا المبدأ : كل يعمل على ما هو عليه . ولذلك لا نقول أن الحرارة تحر بل الحار . فيبقى أن النفس الإنسانية ، التي تسمى عقلاً أو روحاً ، هي شيء غير جسمي قائم بذاته .

المرجع عينه : ٢

في هل النفس الإنسانية قابلة للفساد

أما البحث في السادس فهو هكذا :

١ — يظهر أن النفس الإنسانية قابلة للفساد . فالأشياء المتشابهة أصلا وسيرة تتشابه كذلك مصيراً . والحال أن البشر والبهائم يتشابهون في التوليد ، فكلهم من تراب . ويتشابهون في السيرة ، فلهم جميعاً « روح واحد وليس للإنسان فضل على البهيمة » (الجامعة ٣ : ١٩) كما جاء في سفر الجامعة ، ولذلك الإنسان . ولكن نفس الحيوان قابلة للفساد ، إذن نفس الإنسان أيضا قابلة للفساد .

٢ — كذلك : كل ما كان من لا شيء ، صائر إلى لا شيء ، لأن النهاية يجب تطابق البداية . ولكننا نحن ، كما قيل في الحكمة (٢ : ٢) « ولدنا من العدم » . وهو صحيح ليس باعتبار الجسد فقط بل باعتبار النفس أيضا . إذن ، وكما استخلص في المرجع عينه ، « سنكون كأنا لم نكن » حتى باعتبار النفس .

٣ — كذلك : ما من شيء إلا له فعله الخاص . فعل النفس الخاص ، الذى هو الإدراك بواسطة الخيال ، لا يمكن حصوله دون الجسد ، لأن النفس لا تدرك بلا خيال . ولكن لا خيال بلا جسد ، كما جاء فى كتاب النفس (١ ، ١ ، ٩) إذن لا يمكن أن تبقى النفس ، بعد دثور الجسد .

ولكن يعارض ذلك قول ديونيسيوس ، فى الأسماء الحسنى ٤ ، إن النفوس البشرية قد أوتيت من جودة الله إنها عقلية وذات حياة جوهرية غير قابلة الفناء .

والجواب عليه أن النفس البشرية ، التى نسميها مبدأ عقلياً ، ينبغى أن تكون غير قابلة الفساد ، وذلك لأن الشيء يفسد على ضربين : أحدهما بالذات والآخر بالعرض . فالشيء القائم بذاته من المحال أن يتولد أو يفسد بالعرض أى بتولد غيره أو فساده . لأن الشيء إنما يجوز فيه التولد والفساد إذا كان بالتولد يوجد وبالفساد يفقد الوجود ، وبالتالى فما كان حاصلا على الوجود بالذات لا يمكن أن يفسد أو يتولد إلا بالذات . أما ما ليس قائماً بذاته كالعوارض والصور المادية فيقال إنه يتكون أو يفسد بتولد المركب وفساده . وقد بينا فيما سبق (ف ٢ ، ٣) إن نفوس البهائم غير قائمة بذاتها وأن ذلك خاص بالنفس الإنسانية وحدها . ومن هنا فنفوس البهائم تفسد إذا فسدت أجسادها . أما النفس الإنسانية فلا يمكن أن تفسد إلا إذا فسدت بذاتها .

ولكن هذا مستحيل قطعاً ، لا على النفس عينها بل على كل قائم بذاته مما هو صورة فقط . وذلك لأنه من الواضح أن ما كان ملائما بالذات لشيء ما يمتنع انفكاكه عنه . والحال أن الوجود ملائم بالذات للصورة لأنها فعل . ولهذا كانت المادة يحصل لها الوجود بالفعل بقبولها الصورة يعرض لها الفساد بانفكاكها عنا . ولكن من المحال أن تنفك الصورة عن ذاتها ، إذن يستحيل على الصورة القائمة بذاتها أن تنقطع عن الوجود .

ولو سلمنا جدلا بأن النفس مركبة من مادة وصورة . كما ذهب البعض إليه . فمع ذلك ينبغي القول بأنها غير قابلة الفساد . وذلك لأن الفساد لا يعرض إلا حيث يكون تضاد . نظراً إلى أن التولد والفساد إنما هما بين متضادين ، من الضد إلى ضده . ولذا فلا فساد في الأجرام السماوية لأن مادتها غير خاضعة للتضاد . وكذلك لا قبل النفس العقلية بالتضاد فالنفس العقلية تقبل ما تقبل بحسب طبعها ، ولا تضاد فيما يقبل فيها ، لأن المتضادات عينها تقبل في العقل لا بما هي متضادة بل بما هي معلومة علما واحداً . إذن يستحيل أن تكون النفس العقلية قابلة للفساد .

ويمكن الاستدلال على ذلك أيضاً من هذا وهو أن كل موجود يشتهي طبعاً أن يبقى على ما يوافقه من الوجود . والشهوة ، في العارف ، على قدر المعرفة فالحس لا يعرف الوجود إلا على نحو وفي آن . ولكن العقل يدرك الوجود على الإطلاق . أياً كان الآن . من هنا أن كل عاقل يشتهي طبعاً أن يبقى على الوجود دائما . ولكن شهوة الطبع

الطبع لا يسوغ أن تذهب سدى إذن كل جوهر عقلي هو غير قابل الفساد .

١ — وعليه فالجواب على الأول : أن سليمان أورد ذلك على لسان الجهلة ، كما يتضح من سفر الحكمة ٢ . وما قيل أن البشر والبهائم تتشابه في التـولد ، فهو إنما يصح بالنسب إلى الجسد : لأن جميع الحيوانات هي على السواء من تراب . ولكنه لا يصح بالنسبة إلى النفس . لأن نفس البهائم صادرة عن قوة جسدية ، أما النفس الإنسانية فعن الله . وبياناً لذلك قيل في سفر التكوين ١ عن البهائم : « لتخرج الأرض نفساً حية » ، وعن الإنسان أن الله « نفخ في وجهه نسمة الحياة » ومن ثم قال الجـامعة : « يعود التراب إلى الأرض ، حيث كان ، ويعود الروح إلى الله الذي وهبه » . فالتشابه في مجرى الحياة هو من ناحية الجسد . وإليه أشار الجامعة بقوله : « لها جميعها روح واحد » وسفر الحكمة ٢ بقوله : « النسمة في آذاننا دخان » ، وليس كذلك أمر النفس ، لأن الإنسان يدرك والبهائم لا تدرك ، ولذلك فمن الخطأ أن يقال : « ليس للإنسان فضل على البهيمة » والموت على الاثنين من ناحية الجسد لا من ناحية النفس .

وعلى الثـاني : أن قابلية الخلق لا تطلق على الشيء بالنسبة إلى القوة المنفعلة ، بل بالنسبة إلى القوة الفاعلة في الخالق القادر على صنع شيء من لا شيء . ولذلك عندما يقـال عن شيء أنه صائر إلى العدم ، يراد بذلك لا قوة المخلوق على أن يعدم بل بل قوة الخـالق

على عـــدم إفاضة الوجود . إما قابلية الفساد فتقوم بالقوة على عدم الوجـــود .

وعلى الثالث : إن الإدراك بواسطة الخيال هو عمل خاص بالنفس من حيث ما هى متحدة بالجسد . فإذا فارقت الجسد أدركت على نحو آخر شبيه بإدراك الجواهر المفارقة كما سيتضح فيما بعد .

المجموعة اللاهوتية : ١ : ٧ ، ٦

فى الحـــرية

هل تشتهي الارادة شيئاً بالضرورة

أما البحث في الأول فهكذا :

١ — يظهر أن الارادة لا تشتهي شيئاً ضرورة . فقد قال أغوسطينوس أن الضروري ليس إرادياً (مد نه الله ، ٥ ؛ ١٠) . والحال أن كل ما تشتهيه الارادة هو إرادي . إذن ما من شيء تشتهيه الارادة يشتهي ضرورة .

٢ — وأيضا : أن القوى الناطقة ، على رأى الفيلسوف ، في ما بعد الطبيعة ٩،٣ ، تتسع للمتناقضات . والارادة قوة ناطقة ، لأنها كما جاء في كتاب النفس ٣ (في المنطق) . إذن الارادة تتسع للمتناقضات وليست بالتالي مقصورة ضرورة على أمر ما .

٣ — وأيضا : إنما نحن أرباب أفعالنا بإرادتنا ، ومـــا كان بالضرورة لسنا أربابه . إذن لا يمكن أن يكون فعل الارادة بالضرورة .

ولـكن يعارض ذلك ما قال أغوسطينوس في كتاب الثالوث ١٣ ، ٣ ، من ان « السعادة تجمع الجميع على اشتهائها » . ولو لم يكن ذلك ضروريا ، وكان ممكنا لخلا منه القليل على الأقل . إذن تشتهي الارادة شيئا بالضرورة .

وعليه نجيب : أن الضروري يقال على أنحاء عدة . فما يستحيل أن لا يكون ضروري ، ويتأتى ذلك للشيء ، أما عن مبـــدأ داخلي ، سواء كان ماديا ، كأن نقول : أن كل مركب من متضادات من الضرورة أن ينحل ، أو صوريا . كأن

تقـــول : أن كل مثلث من الضرورة يكون له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين ، وهذه هي الصورة الطبيعية المطلقة . وأما عن مبدأ خارجي ، غايه كان أو فاعلا : فمن غاية كأن لا يستطيع إمرؤ إدراك أو حسن إدراك غاية ، من نحو ضرورة الطعام للحياة أو ضرورة الفرس للسفر ، وهذه تسمى ضرورة الغاية وقد تسمى فائدة ، وعن فاعل كأن يكره إمرؤ على فعل مـــا بحيث يمتنع عليه عكسه لأن فاعلا أكرهه . وهذه تسمى ضرورة القسر .

فضرورة القسر هذه منافية للارادة ، لأننا نسمى قسرياً ما خالف الميل وحركة الإرادة إن هي إلا ميل إلى الشيء ، ولذلك فكما يدعى طبيعيا ما كان على ميل الطبع ، كذلك يسمى إرادياً ما كان على ميل الإرادة . وكما يستحيل أن يكون شيء قسريا وطبيعيا معا ، كذلك يستحيل أن يكون من كل وجه قسريا أو إكراهيا وإراديا معا . أما ضرورة الغاية فليست منافيه للارادة . إذا لم يكن هناك إلا طريق واحدة للبلوغ إلى الغاية ، كأن يلزم عن إرادة قطع البحر ضرورة إراده السفينة . وكذلك لا تنافى الإرادة الضرورة الطبيعية ، فكما أن العقل يتعلق ضرورة بالأوليات ، كذلك الإرادة تتعلق ضرورة بغايتها القصوى التى هى السعادة ، لأن الغاية فى العمليات كالمبدأ فى النظريات ، على حد ما قيل فى الطبيعيات ٢ ، فينبغى إذن أن ما يلائم الشيء طبعا واستقراراً ، يكون أساسا ومبدأ لكل ما سواه ، لأن الطبع هو الأول فى كل شيء ، وكل حركة تصدر عن غير متحرك .

إذن على الأول نجيب : بأن كلام أغوسطينوس يجب فهمه عن الضرورى

ضرورة القسر لأن الضرورة الطبيعية لا تنفى حرية الإرادة ، كما أعترف هو نفسه فى الكتاب عينه .

وعلى الثانى بأن الإرادة بمعنى الميل الطبيعى تقابل عقل المبادىء الطبيعية أكثر مما النطق الذى يتسع للمتقابلات ، وبهذا المعنى هى قوة عقلية أكثر مما هى قوة ناطقة .

وعلى الثالث بأننا أرباب أعمالنا بمعنى أننا نستطيع اختيار هذا أو ذاك ، ولكن الاختيار لا يقع على الغاية بل على الوسائل المؤدية إلى الغاية ، كما جاء فى الخلقيات ٢ ، وبالتالى فليس اشتهاء الغاية القصوى مما نحن أربابه .

المجموعة اللاهوتية : القسم الاول

المسألة ٧٢ فصل أول

فى هل للانسان اختيار

أما البحث فى الأول فهكذا :

١ — يظهر أنه ليس للانسان إختيار . فمن كان له إختيار يصنع ما يشاء ولكن الإنسان لا يصنع ما يشاء فقد جاء فى الرسالة إلى الرومانيين : لست أفعل الخير الذى أريده ، بل الشر الذى أريده ، بل الشر الذى لا أريده إياه أفعل — (روم ٧ : ١٩) — إذن ليس للانسان اختيار .

٢ — أيضاً : من كان له إختيار ، فله أن يريد وأن لا يريد ، أن يفعل وأن لا يفعل . وليس ذلك للانسان ، ففى الرسالة إلى الرومانيين (٩ : ١٦)

ليس لمن يريد اى أن يريد ولا لمن يسعى أى أن يسعى . إذن ليس للانسان إختيـــار .

٣ — وأيضاً : المختـار ما كان علة لذاته ، كما جاء فى ما بعد الطبيعة (١ : ٢) وعليه فمن حركة آخر ليس مختاراً ، ولـــكن الإرادة يحركها الله ، ففى الأمثال (٢١ : ١) قلب الملك فى يد الله ، وحيثما شاء اماله ، وفى الرسالة إلى فيلبى (٢ : ١٣) هو الذى يفعل فيكم الإرادة والتنفيذ . إذن ليس للانسان اختيار .

٤ — وأيضاً : من كان له اختيار كان رب أعماله . ولكن الانسان ليس رب أعماله ، ففى أرميا (١٠ : ٢٣) ليست طريق الإنسان فى يده ، ولا للرجل أن يسدد خطواته . إذن ليس للانسان اختيار .

٥ — وأيضاً : قال الفيلسوف فى الخلقيات (٣ : ٥) : كل يرى الغاية ، على ما هو . وما نحن عليه ليس منا بل من الطبع . إذن هو طبع فينا أن نتبع غاية ما ، لا بالإختيار .

ولـكن يعارض ذلك ما جاء فى ابن سيراخ (١٥ : ١٤) من أن الله صنع الانسان فى البدء و تركه على رأيه ، ومعناه على اختياره .

والجواب عليه أن للإنسان اختيـار وإلا لذهب سدى النصائح والعظات والأوامر والنواهى والثواب والعقاب .

وبيانه فى أن بعض الأشياء تفعل فعلها بلا حكم ، كالحجر الذى يسقط

وكل معدوم الإدراك . وغيرها يفعل فعله بحكم ، ولكن غير إختيارى ، كالبهائم . فإن الشاة ، إذا رأت الذئب ، تحكم بوجوب الهرب منه . حكماً طبيعياً لا إختيارياً ، لأنها إنما تحكم بغريزة الطبع لا بالقياس ، والأمر عينه قله عن سائر أحكام البهائم . أما الإنسان فإنه يفعل بحكم لأنه يحكم بقوة مدركة فى هل يجب الهرب من الأمر أو السعى إليه .

وبما أن هذا الحكم . ليس بغريزة الطبع ، فى كل مفعول جزئى بل بضرب من القياس المنطقى فهو إذن يفعل بحكم إختيارى ، قادر أن يتجه إلى المختلفات ، لأن المنطق ، فى الممكنات ، يجد سبيلا إلى المتضادات كما يتضح ذلك فى القياسات الجدلية والحجج الخطابية . ولما كانت المفعولات الجزئية من الممكنات . التى لا يقصر فيها حكم المنطق على جهة معينة بل يتجه إلى جهات مختلفة . إقتضى بمقدار ذلك أن يكون للانسان فيها إختيار . لهذا السبب وهو إنه ناطق .

فعلى الأول نجيب بأن الشهوة الحسية ، كما سبق الكلام ، وإن كانت تخضع المنطق ، لكنها قد تخالفه ، باشتهائها ما لا يأمر به العقل . فالخير إذن فى أن لا يفعل الإنسان متى شاء ، أى أن لا يشتهى ما يخالف المنطق ، على حد كما ورد فى تعليق أغوسطينوس . على النص المذكور فى كتابه ضد يوليانوس ٣ ، ٢٦ .

وعلى الثانى ، بأن كلام الرسول هذا لا يجب أن يفهم على أن الإنسان لا يريد ولا يسعى باختياره ، بل على أن الإختيار غير كاف لذلك ما لم يحركه الله ويعضده .

وعلى الثالث ، بأن الإختيار هو علة حركته ، لان الإنسان بالإختيار يحرك ذاته إلى الفعل . ولكن ليس يلزم الإختيار أن يكون المختار هو العلة الاولى ، كما أنه ليس يلزم ليصح أن يكون شيء علة أن يكون العلة الأولى . فالله هو العـــلة الاولى . التى تحرك العلل الطبيعية والعلل الإرادية ، وكما أنه بتحريك العلل الطبيعية لا تمنع أفعالها من أن تكون طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الإرادية لا يمنع أفعالها من أن تكون إرادية بل بالاحرى يفعل ذلك فيها . لأنه إنما يفعل فى كل كل شيء بحسب ميزته .

وعلى الرابع ، بأنه ليست طريق الإنسان فى يده ؛ باعتبار تنفيذ المختار ، الذى قد يمتنع عليه شاء أم أبى ، أما الإختيار عينه فهو فى يده ، فى حال توفر العون الإلهى .

وعلى الخامس ، بأن للانسان صفتين : أحدهما طبيعية ، والأخرى طارئة . فالطبيعية تنسب إما إلى العقل وإما إلى البدن والقوى المنوطة بالبدن ، فمن حيث أن الإنسان هو هذا من طبعه ، نظراً لجزئه العقلى ، فهو يشتهى اشتهاء طبيعياً غايته القصوى أى السعـــادة . وهذا الاشتهاء طبيعى ، لا يخضع لإختيار ، كما مر سابقاً . ومن حيث أن الإنسان ، نظراً للبدن والقوى المنوطة بالبدن ، هو هذا المتكيف بمزاج معـــلوم واستعداد معلوم ، ناتج فعل العلل الجسمية التى لا تفعل فى العقل ، لان العقل ليس فعل جسم ، فهو يرى الغاية بعين ما ، حسب صفته الجسمية ، لانه بحسب إستعداده هذا يميل إلى إختيار شيء أو نبذة . ولكن هذه

الأميال خاضعه لحكم المنطق ، الذى تخضع له الشهوة السفلى ، كما قيل . ولذا فلا ضير فى هذا على الإختيار . والصفات الطارئة فهى من نوع الملكات والأهواء التى تجعل المرء أميل إلى هذا منه إلى ذاك . لكن هذه الأميال خاضعة هى أيضاً لحكم المنطق ، بل إن اكتسابها بفعلنا أو إستعدادنا واستئصالها هو أيضا خاضع لحكم المنطق . وليس فى كل ذلك ما ينافى الإختيار .

المجموعة اللاهوتية : القسم الاول

مسألة ٨٣ ، فصل أول

ثبت بالمصطلحات

اللغويـــة الأجنبيـــة

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١٦	أوريليوس أوغسطين	Aurelius Augustinus
١١	الجزائر	Algeria
١٢	القس أمبروزو (راعى كنيسة ميلان)	Ambroze
٧٥	البرت الكبير	Albertis Magnus
١٠٤/٨٨	إبن رشد	Averröes
٨٩	الرشدية	Averroism
٩١	أنسلم	Anselm
١٠٤	إبن سينا	Avicenna
١٢٧	عمل محض خالصا	Actus purus
١٣٧	القوة الشهوانية (لاتينى)	Appetitus sensitivus
١٤١	الافعال الانسانية	Actiones humanae
١٤٢	القانون الأبدى	Aeterna (Lex)
٢١	البركة	Blessedness
٢٢	الطوبى (السعادة)	Beatitude
٧٥	الراهب بندكتى	Benedictine
١٤٢	يحيا الإنسان وفقا للعقل	Bonum homis est secundum rationem esse
١٤٠	الخير هو طبيعة الهدف	Bonum habet rationem finis
١١	قرطاج	Carthage

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١١	شيشرون	Cicero
١٣	الاعترافات	Confessiones
٢١	يسوع المخلص	Christ the Savlour
٢٢	الفلسفة المسيحية	Christian philosophy
٢٣	الفنون الإبداعية	Creative Arts
٣٨	الرؤية الحسية الجسدية	Corgoral
٣٩	الفكر	Cogitantis
٨٥	إنى أؤمن إنه لايوجد شيء معقول (قول ليترتوليان)	Credo quia absurdum
٨٦	أعتقد إنه بأمكانى أن أفهم	Credo ut intelligam
	(المعنى الانجليزى للعبارة)	(I belive that I may understand)
٩٢	إنى أؤمن إنه ليس هناك ما يعقل	Credo quia absurdum
١٠٤	الفلسفة الأرسطية	Carpus Aristotelicum
١٠٩	المعرفة الحسية	Cogntis Sensibilis
١٠٩	المعرفة العقلية	Cogntis intellectualis
١٢٥/١٣٢	كوبلستون (فيلسوف)	Copleston
١٤٢	الكون العام	Comunitas Universi
٢٩	أنا أفكر إذن أنا موجود	Cogito ergo Sum
١٢	الثالوث المقدس	De Trinitate
١٢	مجمع الارباب (كتاب)	De Ciritatote Dei

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
٢٥	العقيدة المسيحية	De Doctrina Chri tiana
٢٩	ديكارت	Descartes
٣٠	التثليث	De trinitate
٢٨	الموسيقى (كتاب لاوغسطين)	De Musica
٦٨	الامتداد	Distentis
٧٧	الطبيب الملائكى	Doctor Angelicus
٧٧	طبيب العامة	Doctor Communis
٨٦	الفيض الإلهى المقدس	Divine illumination
٩٠	الثنائية	Dualism
١١٦	درجات الكمال	Degrees of perfection
١٤٢	القانون الإلهى	Divina (lex)
٦٦	من غير شىء	Ex nihilo
١١٢	الوجود	Existentia
١١٢	الكينونة	Esse
١١٢	الماهية أو الطبيعة	Essentia aut uatura
١١٦	أبدى — سرمدى	Eternal
١٠٥	قديم وأبدى	Etrnal and ucreated
١٣٩	الكينونة والخير متماثلان	Ens et bonum Convertuntur

الكلمة أو المصطلح	المعنى	صفحة
Ens et verum Convertanture	الكينونة تساوى الوجود المادى	١١٧
Fecisti nos at te	متجهين نحو ذاتك المباركة	٥٦
Faith	الايمـــان	٨٣/٩١
Form and act	الصورة والعقل	١١٧
Finis ultimus	الغاية القصوى	١٤٠
Gaudium de veritate	فرحة الوصول للحقيقة	٨٧/١٤٠
Hippo	هيبو (مدينة)	١٢
Hortensius	محاورة شيشرون (هورتنسيوس)	١٨
Human Seul	الروح البشرية	٢٠
Humans (lex)	القانون البشرى	٢٩
Incarnation of Jesus Ghrist	فكرة تجسد يسوع المسيح	٢٠
Intellectual concpteion	التصور العقلانى	٨٤
Intellectual understanding	الفهم العقلانى	٨٦
Inquantum est ens	موجود بالفعل	١١١/١١٤
Ipsum esse est quo substantia denominatur	إن فعل الكينونة نفسه هو الذى تتحدد المادة بواسطته لتصبح شيئا فعليا	١١٣

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
١٤١	الأفعال الأخلاقية	Moral actus
١٢	الأفلاطونية المحدثة	Neo – Platonic
٣٦	إن وراية العقل بخبرات الجسد تمكنه من إحتواء الاحساس	Non Latere Animam Guod Patitur Corpus
٥٥	العهد الجديد	New Testaments
٨٧	النور الطبيعى	Natural Light
٩٩	الاسمية	Nominalist
١٤٣	القانون الطبيعى	Naturalis (lex)
٢٥	إن لم تؤمن فلن تعرف (ليشيا)	Nisi credideritis non intelligetis
٢٣	الملاحظـــة	Observation
٢٣	الحياة الاجتماعية المنظمة	Ordered Social Life
٩١	الظن ـــ الرأى	Opinion
٩٠	موضوع المعرفة	Object of Knowledge
١٧	الفلسفة (يونانية قديمة)	Philosophia
٣٠	المعرفة الأولى	Prima Sacie
٤٥	المعرفة القبلية	Periori
٦٨	القدرة التعسفية	Potentia temeraria

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
٦٩	القدرة الحكيمة	Potentia Vertute
٧٨	أحداث سيكو إجتماعية	Psycho Social events
٨٣	البروتستانت	Protestant
٩١/٩٤	العالم الأرضى	Per ea quae facta sunt
١١٦	المادة البحتة	Pure matter
١١٦	القوة البحتة	Pure Potency
١٤١	الكمال المطلق للكينونة	Plenitudo essendi
١٢٨	لأن الله لا جسمانى فهو عليم وعلمه مطلق	Quod in Deo Perfectissime est scientia
١١	الخطـــابة	Rhetorica
٨٤	العقـــل	Reason
٩٠	العلاقات الوظيفية	Relations Functional
١٨	الحكمة	Sapienta
٣٨	الرؤيـــة	Sight
٣٨	الرؤية المعنوية	Spiritual
٣٩	الجـــوهر	Substanse
٣٩	الشعـــور	Sentientis
٧٥	القديس توما الاكوينى	St. Thomas Aquinas

صفحة	المعنى	الكلمة أو المصطلح
٧٦	الخلاصة ضد الوثنيين (من مؤلفات توما)	Suma Contra Gentiles
٧٦	الخلاصة اللاهوتية	Suma theolagica
٨٩	مركب	Synthesis
٩١	المعرفة العلمية	Scientific knowledge
١٣٧	قوة الاحساس	Sensation
١٣٧	القوة الشهوانية	Sensuality
١٤٢	الدولة	State
١١	تاجيست (إسم مقاطعة)	Thagaste
٢٣	قوة التفكير	Thought
٨٣	عالم الأفكار	The World of Ideas
٨٤	اللاهوت — العقيدة	Theology
٨٥	تيرتوليان	Tertullian
١١٠	عبارة لاتينية تقول إن عقل الطفل أشبه بصفحة بيضاء لم يكتب فيها شيء أبدا	Tabula rasa in qua nihil est Scriptum
١٩	السعـــادة	Ut beatus sit
٧٨	الكون	Univers
١٠٥	المحرك غير المتحرك	Unmoved mover
١٢	فاليروس (أسقف مدينة هيبو)	Valerius

فهرست الموضوعات

صفحة

الباب الأول

القديس أوغسطين

صفحة

الباب الثاني

القديس توما الاكويني

صفحة

نماذج من نصوص توما الاكوينى

نصوص من الخلاصة اللاهوتية